

© 2009, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2009



Nicolao Merker

*Filosofie
del populismo*

 *Editori Laterza*

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel marzo 2009
SEDIT - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-8918-6

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo effettuata,
compresa la fotocopia, anche
ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è
lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette
a disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa pratica
commette un furto e opera
ai danni della cultura.

Filosofie del populismo

I.

Cosa c'entrano i filosofi?

1. *Il populismo, un'entità cangiante*

Di “populismo” oggi si parla molto. Ma se ci viene chiesta una definizione d'insieme, cominciano subito le difficoltà. Probabilmente perché con maggiore immediatezza abbiamo in mente definizioni soltanto parziali, anche se in gran parte convergenti.

Le incertezze nascono perché di solito la letteratura sul populismo ne fornisce gli aspetti soltanto fenomenologici: si limita cioè a registrare più o meno bene solo i connotati singoli delle dottrine populiste o dei movimenti populistici, solo i punti particolari su cui i populismi dichiarano di basarsi.

Inoltre la letteratura sul populismo ama definizioni molto generiche. Quando si dice ad esempio che il popolo del populismo è «un popolo virtuoso e omogeneo contrapposto a una classe elitaria composta di pericolosi “altri”, tutti intenti a privare (o a tentar di privare) il popolo sovrano dei suoi diritti e valori, della sua prosperità, identità e voce» [Albertazzi/McDonnell 2007: 3], si dice qualcosa che si applicherebbe, tutto sommato, anche a quel che pensavano i seguaci di Cromwell ai tempi della prima Rivoluzione inglese del Seicento, o i portavoce del “terzo stato” alla vigilia della Rivoluzione francese. Ma né i cromwelliani né i politici borghesi del Settecento erano dei populistici.

La letteratura sul populismo ha una caratteristica: difficilmente cerca di risalire all'origine della matassa, esita a chiedersi da dove vengano i principi e le dottrine del populismo, quali ascendenze abbiano.

Due circostanze non vanno dimenticate, a questo punto. La prima è che *alcuni aspetti ed elementi di quel che adesso chiamiamo populismo si sono presentati in epoca moderna assai prima di assumere*

le forme che oggi ci appaiono specificamente "populiste". Sono aspetti che già alla fine del Settecento hanno fatto la loro comparsa nella cultura politica europea, esattamente all'indomani della Rivoluzione francese.

La seconda è che proprio a cominciare da quel periodo *certi aspetti ed elementi che si potrebbero dire di "pre-populismo" si trovano – magari in forma non del tutto palese perché solo affiorano – anche in intellettuali e filosofi di spicco* che tuttavia non possono venir associati al "populismo" vero e proprio. Epperò quelle tracce continueranno a vivere anche dopo, anzi fino ai nostri tempi. Il nome di "populismo" nel suo significato tecnico moderno è peraltro relativamente recente, risale a poco più di un secolo fa ed è nato negli Stati Uniti (cfr. cap. VIII, 3). Si tratta dunque davvero di tentare una ricerca dei suoi antenati: e vi sarà qualche sorpresa.

Concezioni in cui sono retrospettivamente individuabili idee più o meno robuste di tipo populista, appaiono già nel politologo settecentesco anglo-irlandese Edmund Burke (cfr. capp. II e III), nel savoiardo de Maistre e in romantici tedeschi come Novalis, Friedrich Schlegel e Adam Müller (cfr. cap. III), tutti contemporanei della Rivoluzione francese e di essa grandi avversari; poi in filosofi dell'idealismo tedesco come Fichte (cfr. cap. IV) e Hegel (cfr. cap. V); successivamente anche in Nietzsche (cfr. cap. VI) nonché, nel Novecento, in Heidegger e nei coevi Oswald Spengler, un filosofo della storia, ed Ernst Jünger, uno scrittore (cfr. cap. XI). Tutti costoro – senza essere dei "populisti" veri, senza cioè parlare del popolo nel modo in cui il populismo ne parla oggi – adoperavano, in certi snodi della loro teoria, concetti la cui analisi rivela non poche consonanze con idee del populismo odierno. Né erano "populisti" Giuseppe Mazzini o il coevo spiritualista cattolico Vincenzo Gioberti (per entrambi cfr. cap. VII), eppure più di un aspetto della loro concezione del "popolo di Dio" piacerebbe a qualche populista di oggi.

Un discorso a parte riguarda intellettuali che già a metà dell'Ottocento professavano un populismo anche tecnicamente esplicito, nel senso che si schieravano, ad esempio, per il popolo delle campagne, per il popolo dell'economia contadina, contro l'industrialismo delle metropoli, e teorizzavano tali loro posizioni. È il caso del gruppo di influenti scrittori, poeti e pubblicisti americani (Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson e altri: cfr. cap. VIII) che dal 1840-55 in poi diedero supporto ideologico al partito agrario dei piccoli e

medi proprietari contadini del Middle West, e le cui idee continuarono a influire sul movimento populista negli Stati Uniti ben oltre il XIX secolo.

L'analisi delle posizioni di costoro – e dei filosofi di cui si è detto poc'anzi – fa capire che il populismo di cui si parla oggi (e di cui spesso si hanno immagini confuse) non è nato dal nulla. Esso addirittura può vantare, nella linea per così dire "filosofica" di certi lontani antenati, persino alcuni autori di rilievo: le cui dottrine, a causa di specifiche ragioni che vedremo, non hanno tuttavia la capacità di portare crediti all'ideologia populista odierna.

Vi sono insomma pensatori precedenti all'epoca del populismo nei quali già esistono, palesi o nascosti, dei lembi di populismo. Vi sono poi filosofi dell'epoca vera e propria del populismo che nelle loro idee mostrano moduli indubbiamente populistici, ma si sarebbero molto offesi all'idea che qualcuno li potesse collegare al populismo: consideravano il "popolo" soltanto una massa primitiva rispetto alla quale il vate e profeta filosofico doveva conservare una solidissima collocazione di élite (di ciò è un caso emblematico Heidegger).

Tutti, quando parlavano di "popolo", partecipavano – in maniera molto acritica – a quel che genericamente intendeva per "popolo" la cultura più superficiale della loro epoca. In modo assai rilevante incideva poi sulla loro idea di popolo la particolare *struttura e morfologia* dei loro edifici filosofici, cioè la maniera specifica in cui costruivano i loro strumenti concettuali. Erano, di regola, grandi architetti di astrazioni aprioristiche speculative. È anche per questo motivo, nutrito di una ritrosia ad appurare le fattualità concrete dell'empiria, che il loro peso filosofico non controbilancia l'altra linea degli antenati del populismo odierno, quella rozza del populismo etnico-tribale e razzista. Quest'ultima fu massimamente rappresentata dal nazionalsocialismo (cfr. capp. IX e X). E a qualcuno di quei filosofi e intellettuali (ad esempio a Spengler, Jünger, Heidegger) anche il populismo nazista, almeno in parte, non dispiacque (cfr. cap. XI).

2. I colori del camaleonte

È sorprendente, ma per il populista il "popolo" non è un vero interlocutore, non ha vera voce in capitolo. Il populista ne parla sempre,

ma nomina un falso oggetto. Egli infatti non "sa" che cosa sia il "popolo", talvolta gli risulterebbe perfino scomodo saperlo. Alle nozioni che ne possiede mancano quei requisiti di affidabilità cognitiva, scientifica, che provengono da analisi serie e ipotesi attendibili. Costruisce l'idea di "popolo" su immagini approssimative. Sono confuse e generiche, inadatte all'esercizio del distinguere e analizzare perché la loro impronta è quella dell'"intuizione", a cui egli spesso si appella.

È perciò sostanzialmente "populista" anche chi del popolo diffida, chi non lo considera affatto un *deus ex machina* di ogni costruzione politica, ma, al contrario, una brutta massa indistinta che con il suo (ahimè inevitabile) esistere ostacola l'emergere dei rari spiriti superiori, destinati, per nascoste ragioni metafisiche, a incarnare il *genio* che sa reggere gli Stati. Chi vede nel popolo il globale fattore negativo è un populista a segno rovesciato. Anche per costui il "popolo" è un'entità sempre indistinta e mitizzata, un'astrazione concettuale ipostatizzata, metafisicizzata, insomma semplicemente un feticcio negativo invece che positivo, un *diabolus ex machina* invece di un *deus ex machina*.

Si può individuare il populista dal suo ricorrere, più o meno accentuato, a strumenti conoscitivi poco affinati, refrattari alle distinzioni e analisi, tali dunque da scegliere strade relativamente facili. Sono di solito due: o una affrettata generalizzazione concettuale, cioè un salto logico che tramuta concetti molto particolari in concetti di (falsa) ampiezza universale; o la convinzione che l'unica chiave per capire l'essenza del mondo è rappresentata dall'immediatezza dell'intuizione e della divinazione.

Il populista ha del popolo due visioni di fondo. Si rivelano spesso come le due facce complementari di un'unica concezione. L'una è l'immagine del popolo come *massa salvifica*, l'altra quella del popolo come *massa incolta*. I due registri non sono in contraddizione. Valga l'esempio di quando del "popolo" (beninteso sempre e soltanto del "proprio" popolo) si celebra la superiorità su ogni altro popolo per motivi di razza o di tradizione o di religione o di antichità. In tal caso esso incarna *valori salvifici* di carattere metafisico. Li incarna anche se, come massa reale, il popolo è *incolto*. Qui entra in gioco la figura del *Capo carismatico*, il quale, nato dal "popolo" e in armonia di sentire con esso, lo eleva alla consapevolezza di quei valori innati e lo accultura perché dichiara che la *particolare* cultura di

quel *particolare* popolo, la cultura della sua “razza”, “religione”, “tradizione”, ecc., è *universale* cultura superiore. Perciò il Capo carismatico viene di regola considerato un “uomo della Provvidenza”, provvisto di una investitura divina (cfr. cap. VII, 4).

I valori primevi, superiori a quelli di tutti gli altri popoli, che il populista assegna al proprio popolo devono venir protetti da qualunque commistione e inquinamento. Un ulteriore aspetto del populismo è dunque il suo essere una sorta di *protezionismo*. La tutela si esercita nei confronti della *stirpe etnica* del popolo, della sua *religione*, della sua *cultura*, di solito verso tutte e tre queste componenti insieme. Di ognuna si vuole tutelare anzitutto quel che essa ha di “originario”, di più “antico”. Quanto più la totalità dei “valori” scaturisce (come si afferma) da un passato remotissimo, tanto più ne cresce il peso sacrale.

Il “popolo” è dunque considerato un’appendice di qualcosa d’altro. In primo luogo del proprio passato: di un passato necessariamente mitizzato, perché dev’essere il più remoto possibile. Nell’ativismo si cerca la radice. Se il “popolo” viene ricondotto a una qualche remota entità tribale, da cui discenderebbe per stirpe e per sangue, abbiamo l’*etno-populismo*. Quel concetto di tribù è di regola costruito artificiosamente, poiché nulla funziona senza le coloriture mitiche, senza la fabbricazione di concezioni del mondo più o meno fantasiose.

Il “popolo” può anche venir presentato come l’appendice di una qualche Chiesa. Gli si dice che la sua identità fondamentale consiste nel seguire una determinata religione istituzionalizzata. Se l’identità primaria di un popolo viene fissata in una religione siffatta, esso diventa automaticamente il “popolo di Dio”. Anche a un tale popolo occorre la guida di un Capo carismatico, al quale esso perciò “appartenga”. Dentro una religione pubblica il Capo o i Capi (a seconda di come storicamente quella religione si è organizzata) saranno del tutto speciali, leader di carisma ineguagliabile perché legati all’elemento divino e, se la religione (e relativa Chiesa) è quella giusta, addirittura luogotenenti di Dio in terra. L’hanno spiegato benissimo dapprima de Maistre (cfr. cap. III) e poi, almeno in una fase del suo pensiero, Gioberti (cfr. cap. VII). È un *populismo religioso* che tecnicamente si può chiamare *ecclesio-populismo*.

Che il “popolo” sia un’entità indispensabile alla vita di un paese, ma purtroppo una massa incapace di vedere il proprio bene e dun-

que bisognosa che qualcuno glielo indichi, è la premessa anche in chi teorizza l'“appartenenza” di un popolo a un re, a un monarca, a un casato dinastico. Il popolo è allora un'appendice del trono, una massa di minori che dipende dall'illuminata guida di un sovrano dinastico. Questo tipo di rapporto, una sorta di *veteropopulismo dinastico-paternalista*, venne proposto ad esempio con molta serietà dal filosofo Hegel (cfr. cap. V), ma precedentemente lo aveva teorizzato anche Novalis, nel quale la sudditanza politica del popolo si univa all'identità religiosa fino a coincidere (cfr. cap. III, 4). Hegel concepiva la dipendenza dalla dinastia secondo i dettami del suo metodo filosofico, quelli dell'idealismo speculativo. Era caratterizzato da concetti assolutizzati, da ipostasi filosofiche il cui contenuto si risolveva spesso nella santificazione di una cattiva empiria, nella fattispecie quella della monarchia prussiana dell'epoca della Restaurazione. Un'edizione moderna del populismo dinastico-paternalista, la quale cominciò a dispiegarsi nella seconda metà dell'Ottocento, sarà il cosiddetto *cesarismo* e *bonapartismo* (cfr. cap. XII, 2).

Il populismo è dunque un caleidoscopio variegato. Ma sotteso alle combinazioni dell'apparire si possono individuare un comune denominatore che riguarda la *forma* e uno che riguarda i *contenuti*.

Nei *contenuti* di qualunque populismo è implicito, come elemento generale, il *tribalismo*. Nella tribù vale il divieto, di tipo sacrale, di smuovere o riformare la tradizione. Vige il feticcio sacro dell'antichità ancestrale. Nell'origine mitica di ogni tribù non c'è forse, sempre, una qualche divinità? Ciò che è stato in origine continuerà a essere e non deve venir inquinato da influenze esterne. Proverrebbero da altre tribù, e con queste, e con i loro dèi, noi nulla vogliamo spartire. Recinti invalicabili devono proteggere ogni tribù, recinti materiali come in un *kraal* boero, e anche recinti spirituali che ci salvaguardino dalle lusinghe del Maligno, dalla tentazione di accogliere qualcosa che viene da fuori.

L'“altro”, il “diverso”, è sempre un potenziale attentatore. L'attentato peggiore è che qualcosa del popolo “diverso” passi al nostro. Tribalismo è sinonimo di protezionismo, isolazionismo, seclusione. Sono atteggiamenti a senso unico, propri di chi vuole visceralmente *allontanare e respingere* influenze esterne. L'ideologia isolazionista e protezionista può anche autopresentarsi come un esempio di tolleranza e filantropia. Nel senso dell'assioma secondo cui i popoli “diversi” facciano pur tutto quel che vogliono, ma a casa loro, senza

esportare nulla di inquinante fuori dal loro *kraal*. Chi formula quest'assioma ha di regola la convinzione che il proprio "popolo" sia superiore a qualunque altro, che dunque solo a esso spetti la missione di diffondere i propri valori superiori. Bisogna convertire gli altri a quei valori, se necessario anche con la forza. L'*espansionismo* (come *doverosità* di espandere la propria tribù e i "valori" di essa) è l'altra faccia del tribalismo.

A guardia del tribalismo sta una serie di idoli (cfr. cap. XII). I cacciatori di teste del Borneo mettevano ai confini della tribù le teste dei nemici uccisi. Gli idoli moderni sono più versatili. Fanno la guardia anche quando le teste infilzate non si usano più.

Dalla dottrina degli "idoli" proposta da Bacone potremmo prendere a prestito il termine di *idola tribus*: dando però al nome non il significato baconiano di generalissimi "idoli" o pregiudizi della "specie umana", bensì quello, molto specifico, di "idoli" precisamente della *tribù*. Cioè feticci costituiti da quell'insieme di pregiudizi, luoghi comuni e assiomi inveterati sul quale brilla l'impronta del particolarissimo agglomerato umano storico che li ha prodotti. Esiste, accanto a questa, anche una seconda linea di "idoli", quelli che si sono incarnati nelle istituzioni e strutture culturali del passato. Essi ancora oggi riescono a rianimare gli "idoli della tribù" quando questi si affievoliscono.

3. Una questione di filosofia

Le varianti delle dottrine populiste sono un labirinto, potenziato anche dai contesti storico-politici in cui le ideologie del populismo si trovano inserite. Ma hanno una componente morfologica di fondo. Consiste, al di là del contenuto specifico di dottrine e programmi, in una opzione mentale: ovvero nella convinzione che il vero strumento per affrontare e risolvere i problemi dell'universo mondo sia il fideismo, inteso nelle sue espressioni più varie.

Non esiste soltanto il fideismo propriamente religioso, né soltanto quello che confida nell'immediatezza dell'intuizione che sola rivelerebbe ogni più arcana essenza del reale. Un fideismo sostanzialmente analogo è anche quello di chi elegge a bussola una ragione più o meno spiritualista. Le brame metafisiche di essa vincono sui protocolli dell'esperienza per il semplice motivo che quei protocol-

li, pur quando (e succede spesso) sono stati esposti correttamente, alla fine cedono al fascino delle soluzioni pronte per l'uso già prima che sia avvenuto il rilevamento dei fatti.

Si lavora con presupposti conoscitivi i quali, poiché assolutizzati sin dall'inizio, non corrono il rischio di venir falsificati dall'esperienza. L'opzione che viene assolutizzata può essere tanto la razionalità aprioristica quanto l'immediatezza dell'intuizione, allergiche entrambe alle disamine analitiche discorsive. Nell'opzione prevale sempre il desiderio di un'unica verità di fede (non necessariamente religiosa) piuttosto che l'uso di differenziate verità al plurale, contestualizzate a seconda dei tempi e luoghi.

Ancora più volentieri si aderirà a un sistema di vita civile e politica la cui dottrina e prassi provengano da un leader carismatico che, per una sorta di illuminazione divina, realizza lui il bene della comunità. Egli insegnerà ai seguaci la magia del sapere intuitivo, li illuminerà sull'unica verità di fede; e in base a quest'ultima organizzerà la loro vita. La comunità, nel preciso momento in cui viene proclamato che si tratta di intuizioni e di verità proprie soltanto di essa, diventa di necessità un gruppo chiuso: più o meno grande, più o meno articolato, ma essenzialmente racchiuso in se stesso perché la coesione a cui aspira gli nasce dalla seclusione. È il modello della vita tribale.

Le concezioni liberal-democratiche (e le loro derivazioni storiche) provengono, in linea di principio, dal superamento della vita tribale. C'è un motivo abbastanza semplice per cui in quel che dicono su popolo, nazione e Stato, sono una bussola che nel contesto del mondo occidentale è, tutt'ora, più funzionale di altre.

Si tratta infatti di idee sulla società civile, e su come gestirne collegalmente la sfera politica, le quali hanno accompagnato, via via adattandovisi, letteralmente l'intero evolversi del mondo moderno. Nate dalla necessità di capire e governare strutture socio-economiche e politiche di crescente complessità, ed edifici ideologico-culturali perciò sempre più articolati, hanno mostrato una notevole agilità nell'adattarsi alle molte varianti di quel percorso. La cosa è stata facilitata dal fatto che struttura economica e fisiologia generale della società occidentale, come anche le espressioni politiche e culturali di essa e la dinamica delle classi sociali, hanno, attraverso i secoli, conservato parecchi connotati di fondo.

È dunque possibile registrare costanti storiche che dalle leggi dei

processi economici vanno alle articolazioni della società civile e politica e alle ripercussioni culturali. Per capire le costanti occorre però un'attrezzatura conoscitiva che sappia cogliere contemporaneamente tre cose. Cioè 1) la loro generalità o "universalità", 2) la veste "particolare", ugualmente storica, con cui via via si manifestano, 3) l'insorgere, infine, di fatti che possono modificare, anche rapidamente, tutto il diagramma. Rinchiudersi nella presunta (fideistica) semplicità dell'intuizione, ridurre la complessità dei fenomeni a qualche immaginaria causa unica ed elementare, affidarsi a un Capo carismatico e così liberarsi della difficoltà di dover capire il mondo per proprio conto, sono atteggiamenti che confliggono con l'uso di strumenti concettuali complessi ed equivalgono generalmente a una regressione al premoderno.

Populismo è il regredire a un *concetto assolutizzato di popolo, aprioristico e, soprattutto, mitizzato*. Il popolo viene concepito indifferentemente come *la sorgente o di ogni bene o di ogni male* (nel quale ultimo caso esso è "plebe"). È comunque un'entità indifferenziata di cui si postulano generalissimi "caratteri nazionali" come una globale identità mitica a cui ogni altra identità andrebbe subordinata.

Parallelamente un qualche connotato identitario particolare viene poi ipostatizzato (cioè estrapolato dal suo contesto ed elevato al rango di connotato universale che esautora gli altri). Così, a seconda di particolari costellazioni ideologico-politiche, la presunta identità primaria di un popolo viene riposta o nella "religione", oppure nella "lingua", o nella "tradizione" e "cultura", o nel "territorio" dove il popolo è insediato, o nella vetustà e purezza della sua "razza" ed "etnia". O, putacaso – ma qui in tutt'altra area ideologica, quella del movimento operaio moderno e delle sue molte sfaccettature –, l'identità che esaurirebbe le altre sarebbe la "struttura classista" della società.

In realtà nessuna di queste "identità" è mai stata l'unica, tutte hanno, in ogni momento diacronico della vita di un popolo, interagito tra di loro formando un'identità di esso straordinariamente composita. Ignorarlo produce i contraccolpi che sempre succedono quando si accantona un faticoso lavoro di analisi argomentative a favore di pretese intuizioni più o meno geniali sull'essenza del mondo.

Il guaio è che, imboccata la strada per cui una certa "identità del popolo" viene concepita come essenzialmente "unica" (nel senso di una mono-identità più o meno *metafisica* che esaurisce tutte le altre

possibili identità), succede poi, per chi fa quest'operazione, che qualunque mono-identità è, a seconda della convenienza, sostituibile con qualunque altra mono-identità. Ognuna – non appena viene potenziata a grimaldello universale – si riempie di *contenuti empirici acriticamente accolti*, di materiali grezzi semplicemente presi tra quelli che in un dato momento storico corrono per le strade, e di cui ci si impossessa considerandoli magari la scorciatoia per qualche finalità ideologico-politica del tutto particolare.

4. *I populismi che qui non ci sono*

Non ci sono in questo libro i populismi che per matrice ideologica complessiva e risultati politici si sono collocati storicamente nell'area in senso lato socialista o comunque di appartenenza al movimento operaio. Ma vuol dire, dunque, che ci sono anche stati populismi di sinistra, o nella fattispecie populismi socialisti? Ne sono esistiti e ne esistono certamente, e la cosa non deve stupire.

Nelle immagini del "popolo" che si sono configurate nell'arena socialista è abbastanza facile rilevare connotati ugualmente presenti anche in quelle che chiamiamo le concezioni "populiste" del popolo.

Tali immagini compaiono quando il popolo – anche ai fini della sua emancipazione e liberazione dallo sfruttamento, come è il caso nell'area socialista – viene elevato a entità comunque ipostatizzata: quando, come in effetti succede, alla creatività del popolo, al suo senso di giustizia, al suo senso della libertà e dell'eguaglianza, alla sua "coscienza di classe" si inneggia quasi come ad articoli di fede. Così però il concetto di "popolo" viene depauperato a entità generica e astratta, perciò riempiendosi di antinomie e contraddizioni (nascoste e camuffate, ma non perciò meno forti) le quali vengono alla luce non appena con quel concetto di "popolo" si vogliono poi trasformare in concreto le strutture dell'economia e della società.

Fu certamente astratto il concetto di "popolo" nei populistici russi democratici e antizaristi della fine dell'Ottocento, che lo adoperavano in quanto eredi di idee di pedagogia sociale e politica borghese nate nel secolo degli illuministi. Esso si palesò con analoghe astrazioni nel movimento anarchico e nell'anarco-sindacalismo, come pure nelle varie teorie che postulavano lo spontaneismo rivoluzionario della classe operaia (ad esempio nelle dottrine dello scio-

pero generale prerivoluzionario care alla Sinistra della Seconda Internazionale).

Insieme circolavano anche diffuse idee su come fosse abbastanza facile governare dopo che il popolo lavoratore avesse "preso il potere": una semplificazione ideologica che visse dalla Comune di Parigi in poi fino a Lenin e molto oltre. Quelle prospettive, con l'invocazione di un dinamico "spirito del popolo" destinato alla vittoria, avevano coloriture per più versi populiste. Nel 1871 vi era stata l'illusione che per rivoluzionare l'intera Francia bastasse una vittoriosa Comune di popolo a Parigi (e che nella capitale si potesse davvero vincere fu già di per sé un miraggio); in seguito vi sarà l'idea che dopo la rivoluzione sovietica del 1917 la questione del governare non sarebbe stata particolarmente difficile (sicché, secondo un detto di Lenin spesso citato, forse ci poteva riuscire persino una cuoca).

Nutriti di idee sulla creatività classista del popolo furono gli schematismi sociologico-politici della Terza Internazionale, l'Internazionale comunista del 1919, i quali miravano anzitutto a confermare la ineluttabilità dell'avvenuta "Rivoluzione d'Ottobre", e in secondo luogo ad aprire la prospettiva che altre rivoluzioni socialiste in altri paesi erano imminenti, quasi dietro l'angolo della storia (con la teoria del partito come avanguardia "evoluta e cosciente" che avrebbe organizzato e trascinato le masse).

Il "popolo" protagonista di simili successi futuri era di fatto più ipostatizzato che reale: ovvero un'entità la quale, ristretta al "proletariato" e ai suoi alleati e dunque assai particolare, veniva dilatata ad attore universale solo su un piano concettuale ottativo. Poteva funzionare come istanza morale di universalizzazione della giustizia sociale, molto meno come progetto politico. Questi schematismi (comprese le loro varianti di trotzkismo, operaismo, marxismi terzomondisti, "libretto rosso" di Mao ecc.) sopravvissero, si sa, fino dentro i decenni successivi alla Seconda guerra mondiale. Infine, e non ultimo aspetto, nel sistema degli Stati del cosiddetto "Socialismo reale" vigea la glorificazione dei leader carismatici con rituali che poi verranno chiamati "culto della personalità" e che già nelle concezioni populiste classiche avevano avuto prefigurazioni.

Immissioni populiste non sembrano invece avvertibili (salvo sporadiche sopravvivenze) nella teoria di Gramsci sull'egemonia, sorretta da affinate analisi storico-sociologiche dei contesti nazionali e delle ideologie che in essi si erano formate: e in tal senso più vicina

sia a certi propositi riformisti della Seconda Internazionale (quelli di Kautsky e Bernstein), sia all'austromarxismo di Renner e di Otto Bauer. Anche quei progetti di riformismo secondinternazionalisti erano largamente immuni da elementi strutturali di populismo. Perciò soffrirono meno di quei cortocircuiti concettuali (e fatali contraccolpi nella prassi) che variamente afflissero le formule dei "marxismi-leninismi" dapprima nell'ambito del "Socialismo reale", poi nelle loro precipitose applicazioni terzomondiste durante il periodo delle decolonizzazioni. Si susseguirono conclusioni teoriche e teorico-pratiche affrettate (e dunque fallimentari), dovute fondamentalmente a illusioni circa i tempi della storia. Ci si illudeva che fossero ritmi molto rapidi e accelerati (e dunque vicinissimi i decisivi rivolgimenti politico-sociali). A governare la valutazione dei fatti erano più i desideri che la realtà.

Una ricerca sugli aspetti di populismo nella storia del movimento operaio porterebbe, credo, a risultati molto interessanti e istruttivi. Ma non è lo scopo di questo libro. Qui invece il viaggio è attraverso il populismo vero e proprio. Vuole tracciare qualche approccio storico-culturale (e moderatamente filosofico) ai tribalismi di vario colore ma tutti compendati nei feticci della seclusione ed esclusione di tipo localistico, cioè dell'etnia e della razza, delle religioni istituzionalizzate e dei Capi carismatici. Sono maschere molto consuete dalla storia, ma che gli attori populistici di oggi, in Italia e altrove, spacciano di solito come strepitosa modernità. Di costoro il libro non si occupa. Se però al lettore venisse spontaneo di accostare qualcuno degli improvvisati attori odierni a qualcuna delle vecchie maschere, è quasi certo che coglierebbe nel segno.

Nota bibliografica

Per il populismo in generale c'è, oltre a Gellner/Ionescu [1969] e Albertazzi/McDonnell [2007], anche l'utile libro informativo di Taggart [2000/2002] nel quale però, come in molta letteratura corrente sull'argomento, praticamente nulla si dice di temi di grande peso nel populismo, quali stirpe, razza e identità religiosa, e dunque etnicismo, razzismo, identitarismo religioso, ecc.

L'interessante raccolta di testi di vari autori in Dubiel [1986], dedicata al tema generale di "populismo e illuminismo", reca – nella sezione

“Impostazioni di metodo sul concetto di cultura” (pp. 51-73) – parecchie pagine dei *Quaderni del carcere* di Gramsci. Si tratta dei Quaderni 3 (1930: sull’organizzazione delle ideologie), 4 (1930-32: su base e sovrastruttura), 7 (1930-32: sul concetto di ideologia, e sugli articoli nella rivista dei gesuiti «Civiltà Cattolica» intorno a sistemi filosofici e sette dell’induismo), 11 (1932-33: sullo studio della filosofia e della storia della cultura, sulle questioni di terminologia e di contenuto, e sui problemi gno-seologici del “sapere-capire-sentire”), 24 (1934: sul superamento delle differenze culturali). Essi confermano l’assenza di populismo in Gramsci.

II. L'odiato 1789

1. 1789, la sfida del moderno

Nelle parole d'ordine ("libertà, uguaglianza, fraternità") della Rivoluzione francese i primi due termini reggevano se funzionava il terzo. "Fraternità" significava che i membri della società civile non solo reciprocamente riconoscevano, e tutelavano, la pari dignità umana di ciascun membro; ma anche difendevano in funzione di quest'ultima i diritti di libertà e uguaglianza, da fissare in una Carta costituzionale.

Ciò discendeva dai 17 articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* deliberata nell'agosto del 1789 dall'Assemblea nazionale francese. C'era stato un precedente. Un decennio prima, nell'America del 1776, la Dichiarazione d'indipendenza delle colonie inglesi si era pure appellata ai "diritti innati" giusnaturalistici della libertà e dell'uguaglianza. In nome di questi diritti, dopo una guerra ostinata contro la Gran Bretagna, i coloni avevano creato alla fine gli Stati Uniti d'America. Intorno a Dichiarazioni di universali "diritti di natura", sovversivi del vecchio ordine costituito, potevano dunque aggregarsi energie capaci di imporre nella società civile e nelle istituzioni politiche mutamenti epocali, moderni.

La Dichiarazione dell'89 descriveva un'associazione volontaria di persone le quali riconoscono come «diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo» (art. 2) l'uguaglianza dinanzi alla legge, la libertà di ogni individuo, la sicurezza, la proprietà, la libera comunicazione dei pensieri e delle opinioni e la resistenza all'oppressione. Nel giusnaturalismo classico i diritti inalienabili comprendevano anche la "vita" e la "ricerca della felicità", menzionate espressamente ad esempio dalla Dichiarazione americana del 1776. La Dichiarazione francese (e sta in ciò la sua importanza) illustrò che l'attuazione dei di-

ritti naturali – incluse dunque le istanze di una vita sia individualmente che collettivamente degna – doveva avvenire mediante un “contratto” di tutti con tutti. La parola “fraternità”, intesa come reciproco riconoscimento solidale, sintetizzava il valore di teoria e prassi del contratto.

L'unica limitazione all'esercizio della libertà, dunque dei diritti naturali, era che nessuna “libertà” ledesse l'uguale diritto di libertà degli altri (art. 4); valeva in particolare per le manifestazioni dell'«opinione religiosa» affinché queste non creassero scontri tra i cittadini (art. 10). Coloro che si riconoscevano in questi valori avrebbero concorso tutti, «personalmente o per mezzo dei loro rappresentanti» (art. 6), alla formazione di un potere legislativo ed esecutivo secondo i dettami della “volontà generale” e della sovranità popolare. Contravveniva agli intenti della Dichiarazione ogni associazione in cui non fosse «assicurata la garanzia dei diritti e determinata la separazione dei poteri» (art. 16).

Ricevette con ciò un nuovo significato anche il concetto di “nazione”. Elemento di coesione non è più la comunanza di sangue e di stirpe. La “nazione” è adesso la società civile complessiva, orientata verso un modello di “sovranità” giuspolitica molto concreto.

L'*Enciclopedia*, o *Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri* (1751-72), massima espressione dell'illuminismo francese, aveva ancora registrato la parola “nazione” soltanto come il «nome collettivo di cui si fa uso per designare una quantità considerevole di popolo che abita in un determinato territorio, chiuso entro certi limiti, e che obbedisce a un medesimo governo»; della “libertà civile” era detto che «è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono», la “libertà politica” si esauriva nel concetto, preso da Montesquieu, ch'essa «è formata da leggi fondamentali» dello Stato che stabiliscono la divisione dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, e l'“uguaglianza” restava quella semplicemente antropologica secondo cui tutti gli uomini «nascono, crescono, vivono e muoiono nella stessa maniera». Tutti questi termini acquistarono un colore nuovo e potenzialmente rivoluzionario via via che, dal 1778, si diffusero le traduzioni francesi dei testi della Dichiarazione d'indipendenza delle colonie inglesi d'America e delle loro Carte costituzionali. Le nozioni di libertà e di uguaglianza rimodulate con le precise valenze politiche che avevano in quei documenti, divennero la bandiera della borghesia contro la nobiltà.

Di per sé neanche le idee di costituzionalismo, federalismo e limitazione dei poteri del governo che si trovavano nei documenti americani, erano per l'Europa una novità. Ma qui avevano avuto, per secoli, un significato legato al feudalesimo e all'aristocrazia. La *Magna Charta Libertatum* del 1215 limitava i poteri del re inglese quasi come una sorta di Carta costituzionale utile alla nobiltà feudale; e il Sacro Romano Impero spesso funzionava in pratica come una federazione di Stati, quelli dei principi territoriali che nella Dieta condizionavano l'imperatore. A tutte quelle idee la Rivoluzione americana aveva impresso un carattere progressista moderno. In un paese come l'America inglese, dove non esisteva una nobiltà feudale autoctona, la rivoluzione le modellò a ideali di autogoverno borghese; contribuì così a far diminuire nell'Europa continentale la fiducia passiva nella bontà dell'assolutismo illuminato, e a rendere il pensiero tardo-illuministico europeo più audace in senso democratico.

Secondo la *Dichiarazione dei diritti* del 1789 le norme giuspolitiche chiaramente formulate devono fornire una concreta garanzia e attuazione pratica ai "diritti dell'uomo e del cittadino", indicati non a caso con questa specificazione molto peculiare, cioè diritti insieme universali (dell'"uomo") ma anche propriamente "politici" (del "cittadino"). Alla nazione si appartiene dunque per "cittadinanza": cioè per comunanza di diritti civili e politici e per partecipazione alla vita pubblica.

L'aveva illustrato, quasi alla vigilia della Rivoluzione francese, il pamphlet *Che cosa è il terzo stato?* dell'abate Sieyès, del gennaio 1789.

La nazione-società civile e la nazione-corpo politico vi apparivano legate da una continuità esemplata sui canoni giusnaturalisti e contrattualisti liberal-borghesi, ovvero sulla dipendenza del diritto positivo dal diritto naturale. La nazione-società civile è fondata sull'insieme dei diritti naturali («prima e sopra di essa non c'è che il diritto *naturale*» [Sieyès 1789/1989: 61]), e la nazione-corpo politico (che è l'assemblea in cui è rappresentata la nazione-società civile) emana le sue "leggi positive" in applicazione dei diritti naturali primari.

Agli effetti pratici di governo politico della società, «il corpo dei rappresentanti sostituisce sempre [...] la nazione stessa» [ivi: 69]. Siamo dunque, da parte di Sieyès ideologo del "tiers état", alla proclamazione di una nazione-Stato che tiene luogo, essendone la rap-

presentanza, della nazione-società civile. Di quest'ultima essa è lo strumento. Questa nazione-Stato in chiave liberal-democratica mantiene un legame intrinseco con la nazione-società civile. Il legame sta nelle finalità emancipative universalistiche che la nazione-società civile affida alla nuova nazione-Stato. Un'altra certezza di Sieyès era che questa nazione di tipo nuovo si identificasse essenzialmente con il "terzo stato", con la borghesia come nuova classe sociale non parassita. Insomma è il terzo stato che «s'identifica sempre nella mia mente con l'idea di una nazione» [ivi: 30], «è lui oggi la realtà della nazione, di cui un tempo era soltanto l'ombra» [ivi: 44].

L'idea che la nazione come società civile – e dentro essa la parte più dinamica e produttiva – conferisse i mandati alla nazione come entità politica, ispirò nel giugno 1789 il celebre rifiuto («la nazione riunita non può ricevere ordini») che l'Assemblea nazionale, per bocca del suo presidente Bailly, oppose al tentativo di Luigi XVI di scioglierla. L'art. 3 della *Dichiarazione dei diritti* (successivamente accolto nell'art. 2 della Costituzione del '91) formulerà poi l'assioma che appunto «nella nazione risiede il principio di ogni sovranità».

Connotato principale della nazione diventò dunque la dimensione politico-giuridica, cioè la statuizione formale e difesa normativa dei nuovi diritti. Alla nazione appartiene, in prima istanza, non tanto chi è etnicamente francese, bensì chi condivide la Dichiarazione dell'89 e, via via, le Costituzioni nate dall'esperienza rivoluzionaria. Tant'è vero che il requisito giuridico principale per la naturalizzazione di uno straniero era il "giuramento civico", cioè ch'egli giurasse "di essere fedele alla nazione". E anche chi era francese per discendenza e nascita, non con ciò motivava i propri sentimenti nazionali, bensì con la sua adesione alla nuova libertà. Sieyès [ivi: 28] sottolineava che l'appartenenza di stirpe non conta, che «le razze si sono mescolate», che «il discendere dai galli e dai romani vale almeno quanto il discendere dai sicambri, dai velchi o da altri selvaggi usciti dai boschi e dalle paludi dell'antica Germania».

Pertanto la "nazione" nell'accezione nuova – dunque anche il nuovo concetto moderno di "popolo" – possedeva caratteristiche diametralmente opposte ai vecchi significati.

Una collettività il cui valore fondamentale è l'identità di stirpe e razza, non può, a rigore, equiparare a sé genti di stirpe diversa, non può dare loro una piena cittadinanza. Analogamente avviene in una collettività che abbia a sua base identitaria una particolare religione

pubblica e istituzionale. Il suo carattere è quello di una società per iniziati (ad esempio di "battezzati"), la quale, a rigore, può considerare connazionali solo i correligionari, e agli altri concedere, se va bene, una tolleranza limitata e circoscritta. A differenza dei confini di altri tipi di comunità, quelli della comunità di stirpe non sono però convenzionali. Sono naturali e obbligati, perché biologici. Perciò più ristretti che ad esempio quelli di una comunità di religione. Non posso cambiare il mio "sangue" per diventare un numero in più di un'altra collettività razziale, mentre è cosa possibilissima cambiare religione, o assumerne una ex novo, e così accrescere il numero degli adepti di una certa comunità religiosa. Tuttavia, che la comunità sia di razza oppure di religione, una volta che io mi trovo dentro, io sono eterodiretto. Che si tratti di un vincolo biologico nell'un caso o metafisico-teologico nell'altro, esso comunque mi trascende perché mi vieta di mutare, revisionare, controllare i valori su cui la collettività si basa. Ma qualunque insieme identitario sulla cui struttura e dinamica non posso intervenire, equivale a un recinto (oggettivo e soggettivo) in cui sono secluso e rinchiuso.

Rispetto a ciò l'idea di nazione e popolo nata nel 1789 (e con radici nell'America del 1776) ha un vantaggio palese. Anzitutto è una collettività di cui ognuno fa parte volontariamente, nel senso che vi entra in maniera "contrattuale", secondo clausole di libertà di fronte alle quali tutti i contraenti sono tra loro ugualmente liberi. Nella collettività di base razziale l'appartenenza è predeterminata da cause biologiche, e in quella religiosa i membri sono comunque istituzionalmente sotto tutela perché al loro bene provvede una gerarchia che conosce, essa soltanto, la via e la verità.

In secondo luogo, la collettività del 1789 è predisposta, in virtù della sua struttura, a una amplissima *inclusione di cittadini*. Non la riguardano infatti i caratteri identitari di razza, etnia, religione, sesso, ecc., in quanto irrilevanti rispetto all'identità politica. Mentre, quando quelle identità particolari e "minori" (nel senso di esser proprie soltanto di quella specifica comunità e di nessun'altra) vengono invece potenziate a connotati fondamentali, il risultato è una collettività le cui basi costitutive sono fondamentalmente le *esclusioni*.

In terzo luogo va ricordato che l'89 dava ragione ai connotati dell'età moderna. Questa già da lungo tempo esibiva l'infittirsi dei rapporti tra le aree e parti del globo. Il fenomeno della globalizzazione è apparso dalla fine del Quattrocento, cioè dall'apertura

dell'Europa verso l'oltremare. Costantemente con un'efficacia indiretta, spesso però anche con forti scosse dirette, essa ha pesato in tutti i cambiamenti economici, sociali, demografici e istituzionali avvenuti in Occidente (nonché, si capisce, nei paesi dell'oltremare toccati dall'espansione coloniale occidentale). Ai rivoluzionamenti che sono nati dallo scambio delle merci e delle genti, e dunque anche delle idee, hanno saputo rispondere con migliori vantaggi sia materiali che intellettuali quelle comunità nazionali che per tempo avevano utilizzato gli strumenti dell'inclusione e congedato quelli dell'esclusione e della chiusura.

Le ideologie dell'esclusione, usate per istituire società a numero chiuso, una sorta di società per iniziati ricche di rituali mitico-mistici d'ingresso, hanno svolto sempre un ruolo paragonabile al protezionismo in economia. I protezionisti delle idee hanno sempre amato gli angoli riparati, le finestre chiuse e le protesi ideologiche che fungessero da supporto alla chiusura. I protezionisti, viene il sospetto, sono dei disabili fin dalla nascita.

2. *Gli antimoderni*

Da subito i protezionisti delle idee furono avversari della Rivoluzione francese. A cominciare dal loro capofila riconosciuto, lo scrittore e filosofo anglo-irlandese Edmund Burke, deputato *whig* nella Camera dei Comuni inglese dal 1765, e che in reazione agli eventi francesi passò dai liberali al fronte conservatore. Le sue *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* apparvero nel 1790.

La loro ampia diffusione – una traduzione francese già l'anno dopo, e una tedesca nel 1793 – ne fece il manuale del controrivoluzionario europeo acculturato. In Germania il pubblicista tardoromantico Adam Müller si gloriava di venir considerato una sorta di Burke tedesco. Ne imitava in effetti il miscuglio di metafisica spiritualistica, biologismo naturalistico e legittimismo politico.

Anche altre cose ebbero un seguito. Per meglio sottolineare la desiderata purezza dei valori etnici e religiosi, Burke amava dire che quei valori erano minacciati da una vera e propria congiura capeggiata dagli ebrei, corpi estranei alla nazione anzitutto perché fautori di un parlamentarismo liberale. Al "vecchio ebreume" le *Riflessioni* muovevano l'accusa vuoi di parteggiare per la mostruosità liberale

del preteso «diritto di sceglierci noi i nostri governanti» [Burke 1790/1910: 17-18], vuoi di simpatizzare perciò sempre con ogni e qualsiasi rivoluzione (con quella inglese del 1648 che aveva visto la blasfema decapitazione di un re, di Carlo I, e poi con l'89 francese). Si palesò qui il precoce connubio tra antisemitismo, concezioni spiritualistico-metafisiche della nazione e disegni politici reazionari. Il connubio conoscerà tragici effetti in epoche successive; quel che invece emerse subito, furono le astiose prediche contro l'uguaglianza.

Agli occhi degli ideologi della controrivoluzione – sia che paventassero l'infiltrarsi della sovversione in Gran Bretagna come Burke, o la temessero per la Germania come i romantici tedeschi, oppure fossero nobili fuoriusciti dalla Francia come il savoiardo de Maistre – la “cittadinanza aperta” proclamata dalla Dichiarazione dell'89 rappresentava anzitutto una minaccia sociale.

Se la gente era fatta tutta di *citoyens*, uguali nella partecipazione alla cosa pubblica e davanti alla legge, sarebbero cessati i privilegi della nobiltà e del clero, dovuti a virtù di casato e a grazia divina o a entrambe le cose. Al loro posto si sarebbe insediata quella che veniva considerata l'ottusa massa della plebe. Per Burke valeva l'assioma che le virtù e capacità pubbliche e private dipendono dal ceto. «In tutte le società, consistendo esse di svariate categorie di cittadini, qualche categoria deve eccellere sulle altre»; volerle livellare, significherebbe «cambiare e pervertire il naturale ordine delle cose» [ivi: 46]. Per esempio «a nessuno può conferire una posizione di onore l'attività di parrucchiere, o di operaio che fa candele di sego, per tacere di altri lavori ancora più servili». A costoro perciò mai, «né individualmente né collettivamente, dev'esser consentito di governare» [ivi: 47]: come d'altronde già dicevano, citati da Burke, i versetti biblici secondo cui «solo chi ha poche faccende, acquisterà la sapienza», e perciò coloro che fanno lavori manuali «non hanno risalito nelle adunanze, né possono amministrare la giustizia e il diritto» [Ecclesiastico XXXVIII, 25, 37-38].

Giustificata così con autorevoli testi religiosi la disuguaglianza tra gli uomini, e poiché l'umana natura più vera e preziosa, la vera essenza dell'uomo, si esprimerebbe nelle virtù dei ceti privilegiati, la Rivoluzione era chiaramente un evento contro natura. Aveva tolto le due regole fondamentali dei tradizionalisti. Cioè quella della subordinazione gerarchica dei ceti all'interno della società, e quella dell'escludere dalla società chi non possedeva i requisiti identitari

accreditati da sempre, quelli etnici e/o religiosi. L'accusa più viscerale di Burke ai club giacobini fu di essere «una mostruosa accozzaglia di tutti i ceti, idiomi e stirpi» [Burke 1790/1910: 65], insomma di aver abolito la rassicurante e protezionista "società chiusa", e instaurato – almeno potenzialmente, come possibilità – il meticcio sociale, culturale ed etnico.

I filosofi della controrivoluzione consideravano il "popolo" una massa indistinta e amorfa perché composta sostanzialmente di ceti subordinati. Le sue potenziali qualità positive (poche d'altronde, perché nel "popolo" le ostacolava più che altrove il Male radicale, il biblico peccato originario) potevano comunque emergere soltanto se a guidarlo erano la nobiltà e il clero. L'una trasmettendogli le virtù della tradizione, l'altro insegnandogli i benefici della religione. Entrambe le operazioni erano ovviamente facilitate se la gente apparteneva a un'unica etnia, o a stirpi unificatesi da lungo tempo. La comunanza etnica garantiva per ragioni storico-culturali una maggiore facilità nella trasmissione sia di usi e costumi e assiomi politici che di valori religiosi.

Se poi le tradizioni erano sufficientemente radicate, se erano diventate quasi una seconda natura, si poteva anche sperare che la gente non si mettesse grilli in testa, non guardasse al di là del recinto al quale le tradizioni montavano buona guardia; e considerasse ottimo e immutabile lo stato presente delle cose. In particolare, si augurava Burke, in Inghilterra i sudditi non seguiranno mai i propagatori di quel falso «vangelo politico» secondo cui «per dare esistenza legale alla magistratura sovrana è necessaria una scelta popolare» [ivi: 12]; ma si sarebbero invece attenuti all'antichissima regola di sottomettere «*per sempre umilmente e lealmente se stessi e i propri eredi e discendenti*» alle «Maestà esistenti» [ivi: 18].

Un popolo di unica discendenza (o anche di stirpi diverse purché unificate da lungo tempo), insediato in un territorio circoscritto, di religione istituzionale comune, retto da una dinastia avita e innervato da un ceto nobiliare di antico lignaggio: questo era per gli antimoderni il popolo ideale. Tra i connotati identitari essendoci la religione, il popolo così configurato poteva, in via di principio, estendere il proprio perimetro ben al di là della pura discendenza biologica. Il fattore religioso aveva il vantaggio che ogni gruppo periferico di altra etnia si sarebbe, se convertito al cristianesimo, amalgamato meglio e più facilmente con l'antico nucleo del "popolo origi-

nario", cristiano anch'esso. Ne offriva copiosi esempi l'alto Medioevo, dalle invasioni barbariche fino all'età carolingia.

Tra gli antimoderni nacque comunque il problema se per la coesione del "popolo" fosse alla fin fine più vincolante la comunanza di sangue o quella di religione. Il quesito affiorò tanto in Burke e de Maistre quanto nei romantici tedeschi, spesso con oscillazioni all'interno di uno stesso autore. Non seppero risolverlo per un motivo molto semplice. Voler definire i membri di una collettività umana politica (di per sé sempre mobile, fluida e in divenire, mai statica) con criteri identitari statici, incentrati normativamente su una prefissata griglia di esclusioni (cioè elidendo chi non appartiene a una determinata etnia, religione, ecc.), è sempre un'operazione di esiti, alla lunga, fallimentari. Significava già in partenza parlare di qualcosa che tutto poteva essere fuorché una comunità realmente politica.

Nota bibliografica

Sui "principi del 1789": Sandweg [1972], Gauchet [1989], Shulim [1989]. Su Sieyès: Bastid [1978²], Forsyth [1987], Bredin [1990²], Hafen [1994], Sewell [1994], Pasquino [1998].

Su Rivoluzione francese e controrivoluzione: Stanlis [1991], Blake-more [1992] e Crowe [1997], i quali si occupano delle posizioni complessive di Burke nei confronti della Rivoluzione francese. Il conflitto tra le ideologie rivoluzionarie e controrivoluzionarie in Francia e in Germania è stato sottolineato da Dufraisse/Müller-Luckner [1991].

Sul concetto di popolo e sul populismo etnico nel romanticismo è intervenuto Mosse [1964/1994²: 25-30].

III.

Il sangue, la religione, il popolo-plebe

1. *Burke, ovvero il patto mistico*

Come antidoto alla “mostruosa finzione” dell’uguaglianza Burke predicò un commosso ritorno alla tradizione, alla “sacra unione” di “Stato, cuori, sepolcri e altari”. «Nessun pollone estraneo» va innestato su quest’«eredità trasmessaci dai nostri antenati», nei cui confronti bisogna ottemperare al «principio della riverenza per l’antichità» [Burke 1790/1910: 29]. «Al nostro assetto della politica abbiamo dato l’immagine di una relazione di consanguineità, collegando le istituzioni del nostro paese con i nostri vincoli domestici più cari [...]; mantenendo e custodendo come inseparabili [...] il nostro Stato, i nostri cuori, i nostri sepolcri e i nostri altari» [ivi: 32]. Il modello era quello della grande tribù, sottolineato anche dal culto degli antenati, il quale notoriamente unisce la tribù del presente alla tribù del passato.

Burke intese la nazione come “popolo” nel senso della *natio* antica, cioè come la totalità etnica degli abitanti (sicché, ad esempio, la «nazione inglese» era per lui sinonimo di «popolo inglese» [ivi: 97]), ma anche come l’insieme delle istituzioni esistenti e immutabili. Ognuna inamovibile dalla sua morfologia tradizionale, ognuna ben ferma «nel preciso grado ch’essa possiede, e mai in un grado maggiore» [ivi: 88]. Il “popolo” (o la “nazione”) incarnava perciò «un patto non solo tra chi è in vita oggi, ma tra i vivi, i morti e i non ancora nati», dunque un patto che «connette il mondo visibile e quello invisibile», sancito «dall’inviolabile giuramento che vincola tutte le nature fisiche e morali, ognuna nel posto a essa assegnato» [ivi: 93-94].

Il “popolo” in questa veste etnico-spiritistica si presenta da un lato come un’entità metafisica grazie al nesso tra il “visibile” e l’“in-

visibile”; dall’altro come un organismo biologico grazie alla discendenza fisica, al legame di sangue tra i membri della stirpe. Infine, in virtù di queste qualità, come una parte immutabile dell’ordine divino dell’universo. Tutto è governato da una «meravigliosa Sapienza» provvidenziale che «conferisce forma al misterioso associarsi della razza umana», e crea «una Totalità [...] la quale in uno stato di immutabile costanza procede inarrestabile attraverso le varie fasi di un perpetuo corrompersi, tramontare, rinnovarsi e progredire» [ivi: 31-32].

Dunque sarà altrettanto eterno, immutabile e innato anche il cosiddetto “carattere nazionale”, cioè il «sistema di usanze» che «dev’esservi in ogni nazione e che una mente bene istruita sa apprezzare» [ivi: 75]. Per Burke esso coincideva con tutti i valori da lui attribuiti alla nobiltà feudale e ai custodi della religione. La quale ultima, è chiaro, doveva essere una religione istituzionalizzata, chiesastica, con il clero che la custodisce. Burke, personalmente, era un anglicano praticante. «Nulla v’è di maggiormente certo, se non che da tempi immemorabili in questo nostro mondo europeo i nostri buoni costumi, la nostra civiltà, e tutte le buone cose connesse con i costumi e la civiltà, sono dipesi da due principi e sono stati il risultato di entrambi: intendo dire lo spirito dell’elemento aristocratico e lo spirito della religione, dunque la nobiltà e il clero» [ivi: 76].

Alla ricerca del catalizzatore che produce la coesione del popolo, Burke oscillò tra il patto di consanguineità, di coloritura mistico-metafisica, e la religione, quest’ultima tanto più efficace quanto più è ammantata di antico mistero. Il fattore “religione” acquisterà un peso via via crescente. «Avvertiamo nel nostro intimo che la religione è la base della società civile, la sorgente di ogni bene e conforto» [ivi: 87], sicché il compito di ogni istituzione è «dare sostegno ai vincoli razionali e naturali che legano l’intelletto e il sentire umani al divino» [ivi: 89]. Se alla comunità manca la sottomissione a Dio autore dell’universo, essa è destinata a «dissolversi in un caos asociale, incivile e sconnesso» [ivi: 94], come mostra la Francia rivoluzionaria la cui meta è non a caso «la totale abolizione della religione cristiana» [ivi: 144]. Chi non è seguace del Male, sa invece che «l’essenza di ogni vera religione consiste di sicuro nell’obbedienza al volere del Sovrano del mondo, nel fidarsi di ciò ch’egli dice e nell’imitare le sue perfezioni», e che la vera opera umana risiede soltanto nel fornire un’«attività ausiliaria» a questo «grande fine» [ivi: 155].

È dunque la bussola religiosa che orienta sulle finalità dell'operare umano, le quali vanno adeguate al disegno trascendente divino reso palese da chi lo interpreta, cioè dal clero. Il patto di sangue, la catena mistica delle generazioni, assume in quest'ottica la funzione del mezzo, dello strumento. È il popolo di consanguinei visibili-invisibili, radicato nel territorio e nelle tradizioni, con forme di governo che risalgono a tempi remotissimi, è solo questo tipo di comunità a poter "aiutare" il disegno divino.

Le sacre linfe vitali sgorgano non solo dagli affetti familiari, ma anche dal non esserci mai stati cambiamenti nei confini dei distretti e dei circondari. L'abitudine ai luoghi aviti lasciati intatti «riempie il cuore», è questo «particolarismo subordinato» ad alimentare «l'amore per la totalità», quella del buon tempo antico. Burke inorridisce dinanzi ai barbari francesi che agli spazi e luoghi tradizionali hanno rubato l'anima ridisegnando le suddivisioni amministrative del paese, i circondari e dipartimenti "geometricamente", per puro vizio di astrazione, come suona la sua accusa [ivi: 193]. Probabilmente non erano dello stesso avviso gli abitanti francesi, che grazie alla nuova suddivisione potevano adesso tutti raggiungere il capoluogo amministrativo in un lasso di tempo più o meno uguale.

2. Burke e l'anticapitalismo populista

Le convinzioni di Burke sul conservare e recuperare il buon tempo avito andavano naturalmente al di là dell'antimodernismo epidermico. Si compendiano nella richiesta di "legge e ordine", strumento per tenere la mente del popolo libera da cattivi pensieri.

Certo, con spirito paternalista egli concedeva che il "popolo" (adesso nel senso non più di sacrale comunità mistica, bensì, più bassamente, di plebe nuda e cruda) guadagnasse qualche soldo. Ma «la condizione perché il popolo si procacci qualcosa è che, pur senza servilismo, esso sia arrendevole e obbediente». Stia insomma nei ranghi. Soprattutto «non gli si espianti artificiosamente dalla testa il principio della sottomissione naturale. La proprietà di cui non può esser partecipe, la deve rispettare. Deve lavorare per ottenere quel che con il lavoro è possibile ottenere; quando poi, come di solito avviene, trova che il ricavo è sproporzionato alla fatica, bisogna inse-

gnargli a consolarsene in vista di una proporzionale retribuzione da parte della finale giustizia eterna» [Burke 1790/1910: 240-41].

All'assioma della povertà del popolo, una povertà inscritta nell'ordine dell'universo (dunque voluta da Dio), si accompagnò una singolare accusa politica. Cioè che il vero «crudele oppressore e nemico spietato dei poveri e dei miserabili» sarebbe chi, rubando a costoro l'estrema consolazione della giustizia eterna riparatrice, annulla così anche la loro voglia di produrre e dunque «colpisce le radici di ogni acquisizione e conservazione» [ivi: 241]. Da parte dei fautori del "popolo di Dio" l'accusa ai sovversivi di derubare il "popolo" delle consolazioni ultraterrene resterà un tema classico anche centocinquant'anni dopo: esponenti del populismo di destra americano – ad esempio il cosiddetto "prete radiofonico" Coughlin degli anni '30 del Novecento – muoveranno quella stessa accusa ai comunisti (cfr. cap. VIII, 4).

Burke mirava in prima battuta all'odiato metodo razionalistico-illuminista che analizza le cose del mondo senza metafisiche religiose, metodo la cui conseguenza diretta è stata la Rivoluzione francese con la proclamazione dei falsi "diritti dell'uomo". Sulla «concisa formula magica» – così Burke – di «*filosofia, rischiaramento, liberalismo, diritti dell'uomo*» [ivi: 113] si reggerebbe la tirannide che il moderno industrialismo affarista esercita sul popolo, nel contempo facendogli balenare, a crudele beffa, la chimera di un'uguaglianza di diritti.

Purtroppo le fortune guadagnate con le «speculazioni perverse» care ai «finanzieri di professione» vengono poi da costoro ostentate. Il popolo-plebe comincia a odiare anche le accumulazioni di ricchezza sane, quelle che sono invece «il frutto di una industriosità di successo»; e così «i negligenti, frustrati e falliti» tentano la rivolta contro i ricchi [ivi: 241]. Ciò avviene, evidentemente, perché sono falsi e ingannevoli i valori sventolati dall'imprenditore borghese. Si snoda attraverso tutte le *Riflessioni* l'elogio dei valori veri impersonati dalla nobiltà preferibilmente agraria e comunque dai proprietari di terre, dai *landlords*.

Sono qui anticipati parecchi temi che nella prima metà dell'Ottocento animeranno la critica dei romantici al capitalismo. È una critica da destra: propone all'economia e ai corrispettivi rapporti sociali il passo del gambero, il tornare indietro nella storia. Di fronte al presente che vede spodestata la vecchia classe aristocratico-feudale, la

critica inneggia ai tempi andati, trasfigurati a tepore familiare; adopera gli scenari dello sfruttamento capitalistico per dimostrare che si viveva molto meglio sotto la paterna signoria feudale ispirata a fedeltà, amore e onore; imputa alla borghesia il più irresponsabile attentato alla civiltà, quello di nutrire nel proprio grembo una classe di pericolosi sovversivi, il proletariato.

L'anticapitalismo che elenca i pregi dell'antico regime feudale, e il populismo che celebra un popolo di morfologia mitico-immaginaria, sono compagni di strada. Hanno in comune soprattutto la necessità di utilizzare, per affermarsi, una vernice sociale. Devono dimostrare di avere a cuore gli interessi del "popolo". Marx lo chiamava il "socialismo feudale": nel senso che gli anticapitalisti romantico-aristocratici, «per tirarsi dietro il popolo sventolavano a guisa di bandiera la bisaccia da mendicante del proletariato». Secondo Marx, tuttavia, «ogni qualvolta il popolo li seguì, vide sulle loro parti posteriori impressi gli antichi blasoni feudali e si sbandò scoppiando in rumorose e irriverenti risate» [Marx/Engels 1848/1973: 507].

Gli sbandamenti non furono in realtà né duraturi né decisivi. Molto spesso, in seguito, il fascino della bisaccia da mendicante sbandierata funzionerà anche quando non sarà l'antico aristocratico a sventolarla bensì, se gli conveniva, il nuovo capitalista. Di variegate bandiere socialiste, sulle quali a un certo momento campeggerà pure la croce uncinata, i populistici successivi esibiranno un vero emporio.

3. De Maistre, il pastore teocratico del gregge

Al popolo, sempre inteso come bassa plebe, il conte savoiaro de Maistre, cattolico praticante, non toglieva affatto l'estrema consolazione della giustizia eterna. Anzi, gli dipingeva l'esistenza terrena a colori così foschi da rendere senz'altro preferibile l'aldilà. Accumulava con pessimismo antropologico le visioni dei patimenti e dei supplizi di questo mondo per far meglio risaltare la pacificante dimensione ultraterrena predisposta dalla divina Provvidenza. Purché nel cammino verso quella meta il popolo si fosse affidato alla Chiesa cattolica e al papa come pastore del gregge.

Nelle sue *Considerazioni sulla Francia* – opuscolo del 1797, uscito anonimo in Svizzera dove si era rifugiato dopo l'occupazione fran-

cese della Savoia – bollava come causa della Rivoluzione le idee moderne in ogni campo, da quello religioso con l'empia Riforma protestante a quello, successivo, della rivoluzione scientifica e della filosofia emancipatasi dalla teologia, ovviamente con l'illuminismo grande imputato finale.

I rivoluzionari dell'89 non potevano che macchiarsi di orrori e anarchia perché da antireligiosi avevano rifiutato una verità assoluta: cioè che «tutte le istituzioni immaginabili» sono «forti e durature» solo se «poggiano su un'idea religiosa» e vengono prodotte «in nome della Divinità». In quel caso infatti il legislatore «partecipa in qualche modo dell'onnipotenza» di Dio e le sue sono istituzioni «per così dire *divinizzate*» [Maistre 1797/1985: 36-38].

La legge dell'universo è pertanto il provvidenzialismo. Gli uomini, «esseri liberi sotto la mano divina», occupano, tutti e ognuno, «il centro di una sfera di attività il cui diametro varia a piacere del *Geometra eterno*» [ivi: 3]. È Dio che, tramite l'azione umana, «ha riservato per sé il diritto della formazione dei governi» [ivi: 43]. La volontà di Dio, come de Maistre la illustra, coincide totalmente con la dottrina e la prassi dell'*ancien régime*. È volere divino che «i diritti del *popolo* propriamente detto», del popolo inteso cioè come una massa amorfa di sudditi, siano solo «una concessione fatta dai sovrani», mentre invece «i diritti dei sovrani e dell'aristocrazia», per lo meno i loro «diritti essenziali, costitutivi e *radicali*», non hanno affatto un'origine visibile, «non hanno né autori né data di nascita» [ivi: 44], insomma sono eterni.

Guai perciò a scrivere una Carta costituzionale, perché questa vuole che un'assemblea di uomini inventi e faccia osservare un catalogo dei diritti, mentre invece la vera linfa sono le leggi non scritte, le consuetudini che si perdono nella notte dei tempi e «che bisogna lasciare in un'oscurità nebulosa e venerabile, sotto pena di rovinare lo Stato» [ivi: 44]. De Maistre non mancò di dileggiare i costituzionalisti in un loro esponente di spicco, il liberal-democratico Thomas Paine, fautore della Rivoluzione americana, poi filogiacobino e contestatore di Burke nel libro *I diritti dell'uomo* (1791-92). Paine, spregevole illuminista poiché ignora la sacralità della genesi nebulosa dello Stato, «pretende che una costituzione esista solo quando è possibile mettersela in tasca» [*ibid.*]: cioè quando le «riforme temerarie» proprie della modernità hanno prodotto il mostro di una Carta costituzionale scritta, vergata nero su bianco come fosse un contratto!

A conferire identità al popolo-massa sono gli usi e costumi aviti, tanto più efficaci quanto più sono antichi. Ma solo gli aristocratici sanno tramandarli perché ne riconoscono l'origine misteriosa, la genesi divina. Ognuno dei legislatori primevi non ha fatto altro «che riunire elementi preesistenti nei costumi e nel carattere dei popoli», epperò «questa formazione rapida, che somiglia a una creazione, è possibile solo in nome della Divinità». A questo punto de Maistre enuncia il suo assioma, ovvero che «la politica e la religione si fondono insieme: si distingue appena il legislatore dal sacerdote», tant'è vero che le «istituzioni pubbliche» create dai primi legislatori «consistono essenzialmente in cerimonie e ricorrenze religiose» [ivi: 45].

Il sofisma è palese: sta nell'assegnare un valore permanente a un fatto transeunte. È un dato di fatto la coincidenza di legislatore e sacerdote in determinati momenti di genesi delle collettività umane, quando la religione e il rituale religioso comuni costituivano un indispensabile, spesso primario elemento di identità tribale. È sofisma (nella fattispecie un paralogismo, un uso scorretto dei termini del discorso) prendere un connotato (qui la convergenza di legislatore e sacerdote) di un contesto molto specifico (i logici lo chiamano connotato "intensivo"), e ampliarlo a una "estensione" indeterminata, cioè ritenerlo immutabile a prescindere da epoca e contesto. Il confluire di legislatore e sacerdote in certi periodi della storia dell'umanità si trasforma nell'assioma ch'essi debbano confluire sempre, e che il connotato identitario principale del "popolo" debba restare, immutato in eterno, soltanto quello religioso.

Negli anni successivi de Maistre sarà propagandista della Restaurazione, anzi specificamente della Santa Alleanza stipulata da Russia, Prussia e Austria a fini reazionari e della quale egli esaltava i valori fondativi religiosi cristiani. Tant'è vero che l'ideale fusione di legislatore e sacerdote, da opporre ai sovversivi demagoghi modernisti, gli sembrò quella esistente da sempre nel papato cattolico, ricco di un benefico cesarismo insieme spirituale e temporale. I suoi due tomi *Del Papa*, del 1819, lo spiegheranno bene. Come argine ai demagoghi costituzionalisti che al "popolo" tolgono l'identità religiosa e impongono una identità fondata su "diritti", gli andava però anche bene elevare a connotato identitario una religione qualsiasi, fosse pure pagana. Poiché essa pur sempre postulava una dipendenza dal soprannaturale. Unica eccezione tra le religioni era il protestantesimo, da condannare sempre e ovunque perché confessione re-

ligiosa figlia del demonio e fonte di ogni male, dal cui grembo sono uscite tutte le rivoluzioni politiche dell'epoca moderna culminate, si sa, in quella francese.

Già nelle *Considerazioni* del 1797 – dove gli piaceva il connotato «spiccatamente nazionale» della vecchia monarchia francese, quello di possedere «un certo elemento teocratico [...] che le ha consentito quattordici secoli di durata» – de Maistre definiva i vescovi, che quel connotato avevano curato e sviluppato, essenzialmente una sorta di «successori dei druidi» [ivi: 56]. Una continuità, dunque, tra culto pagano e cristiano mediata dall'aver entrambi, in ogni caso, la caratteristica positiva della religiosità che tiene a bada la sovversione. Ma anche negli anni successivi egli mantenne esattamente questa posizione.

Dal 1803 al 1817 ministro plenipotenziario del regno di Sardegna presso lo zar a San Pietroburgo, compose ivi la maggior parte delle sue opere. In uno di quegli scritti, i *Quattro capitoli sulla Russia* (1811), tornò a esporre la tesi che qualunque identità politica si fonda sull'autorità religiosa. Se poi una religione ha il vantaggio di poggiare su «libri sacri», la sua valenza è insostituibile. Infatti «in che modo viene governata la Turchia? Per mezzo del Corano [...], senza il quale l'impero ottomano scomparirebbe in un batter d'occhio. Come è governata la Cina? Mediante le massime, le leggi e la religione di Confucio, il cui spirito è il vero sovrano che governa ivi da duemila e cinquecento anni» [Maistre 1811/1884, VIII: 290]. La confusione che de Maistre fa tra le valenze di un testo di religione cosiddetta rivelata e quelle degli scritti di un filosofo di etica laica è grande, ma serve alla sua tesi.

L'affinità tra il governo politico e la religione è di subire, entrambi, seri pericoli se li si sottopone ad analisi critica. De Maistre l'aveva rilevato già in un suo ampio *Studio sulla sovranità* (1795). Il governo infatti ha il carattere di una «vera religione», con «i suoi dogmi, i suoi misteri, i suoi servitori». Che chiunque possa mettersi a discutere sul governo, «significa annientare il governo» poiché esso vive solamente se vive «la fede politica della quale è un *simbolo*». Occorre dunque che la mente umana «venga costretta sotto il doppio giogo della Chiesa e dello Stato» affinché sostituisca «alla propria esistenza individuale un'esistenza diversa, collettiva» [Maistre 1795/1884, I: 376]. Quando perciò si dice «che l'uomo è nato per la libertà, si fa un'affermazione senza senso» [ivi: 426]. In tutti gli scrit-

ti politici e politico-religiosi di de Maistre, in infinite variazioni dalle *Considerazioni* in poi, vi sarà la commossa celebrazione della sottomissione del popolo a quel doppio giogo.

I *Quattro capitoli sulla Russia* raccomandavano, in particolare per quel paese, di mantenere la servitù della gleba, arginare l'influenza della scienza e bloccare la penetrazione di pericolose idee ad opera di stranieri immigrati che sono comunque gente sospetta «perché chi possiede beni, famiglia, decenza e buon nome se ne resta invece a casa sua» [Maistre 1811/1884, VIII: 358]. Ma contenevano anche una pessimistica constatazione generale sulla sorte dell'intero Occidente: «poiché le due ancore della società, la religione e la schiavitù, nella nostra epoca si sono guastate contemporaneamente, la nave è in balia della tempesta e va a schiantarsi» [ivi: 284].

Innumerevoli sono i nemici del mondo di Dio: i protestanti e i giansenisti, i deisti, gli atei, gli anticlericali, i massoni e i giudei, gli scienziati della natura, gli intellettuali di ogni sorta, i filosofi idealisti, materialisti e utilitaristi, gli avvocati, i giornalisti e i riformatori di ogni colore. Vanno annientati perché sono «*la secte*», la setta per antonomasia dei sobillatori del popolo di Dio. Bisogna mobilitare contro costoro i valori dell'autorità e della gerarchia, dell'obbedienza e della sottomissione, nonché la supremazia che la saggezza cristiana, la fede cieca e l'istinto hanno sulla scienza. L'assioma che il popolo è gregge guidato dai pastori voluti da Dio ha la sua riprova nella benefica prassi del governo autoritario. «Spetta ai prelati, ai nobili e ai grandi ministri insegnare alle nazioni quel che è male e quel che è bene [...], gli altri non hanno alcun diritto di raziocinare su tali questioni», e chi lo facesse «allo scopo di togliere al popolo un dogma nazionale, dovrebbe venir impiccato alla stregua di un rapinatore»: così de Maistre [1821/1884, V: 108] nelle *Serate di San Pietroburgo o conversazioni sul governo temporale della Provvidenza*, la sua opera più nota che raccoglie in zibaldone le esperienze russe.

Eppure, malgrado il sogno di un popolo ovunque teocratizzato, il totale pessimismo antropologico impedì a de Maistre di dare a quel sogno un programma di realizzazione. Nella sua visione delle società terrene (nazionali, ma nel senso di esser chiuse in recinti protezionistico-tribali) mancava qualunque amalgama ecumenico. L'amalgama, se si voleva che fosse universale, avrebbe dovuto essere necessariamente transnazionale. Ma qui neanche la religione come carattere identitario del popolo aiutava, perché a rigore si trattava pur sem-

pre di quel particolare modo in cui un qualche determinato popolo ha un qualche specifico tipo di religiosità.

Ogni popolo, abbiamo appena letto, possiede inviolabili "dogmi nazionali" tutti suoi, dunque anche modi di religiosità del tutto specifici. I recinti dentro i quali, grazie alle sue peculiarissime tradizioni ogni popolo si trova secluso e per dogma non deve uscire, sono tali da impedire che l'individuo francese, italiano, russo o persiano abbiano qualcosa in comune. Non certo, ad esempio, la qualità di "uomo". In odio alla *Dichiarazione dei diritti* del 1789, de Maistre già nelle *Considerazioni* diceva (ripetendo un argomento tipico dei controrivoluzionari) che «non esiste l'uomo al mondo», bensì vi sono solo «francesi, italiani, russi, ecc.». O (con riferimento sarcastico alle *Lettere persiane* di Montesquieu) di aver egli magari imparato anche «che si può essere persiani»: mentre, «quanto all'uomo, dichiaro di non averlo incontrato in vita mia; se esiste, è a mia insaputa» [Maistre 1797/1985: 47]. Fingendo insomma di non aver capito che proprio la Dichiarazione non guardava a nessun "uomo universale" in senso *metafisico*, ma semplicemente a ciò che i *tanti uomini empirici* (i soli da cui si possa inferire qualcosa) hanno fattualmente *in comune*. Ma erano appunto i discorsi senza metafisica che lo infastidivano.

I popoli, dunque, li teorizza come recinti incomunicabili tra loro, anzi, l'un l'altro contrapposti in armi poiché «la guerra, in un certo senso, è la condizione abituale del genere umano» e «il sangue umano deve scorrere sul globo senza interruzione» [ivi: 20]: come dimostrerebbe la storia. Bando perciò alla «filosofia moderna» che ha promesso gradevoli possibilità terrene all'umanità, «mentre invece il male ha tutto insozzato, e con certezza assoluta si può dire che *tutto è male*, poiché niente è al suo posto» [ivi: 25]. Se poi nelle guerre tra i popoli ci turbasse l'«immagine tanto penosa degli innocenti che periscono», consola l'idea che «non c'è castigo che non purifichi; non c'è disordine che l'Amore Eterno non rivolga contro il principio del male»; che insomma ogni cosa rientra negli insondabili «piani della Divinità» [ivi: 27].

Così, però, proprio l'edificazione della *civitas Dei*, della città di Dio, viene definitivamente traspunta in un lontanissimo futuro di tipo metafisico, mentre le prospettive di ecumenismo cristiano-cattolico terreno, pur presenti nel discorso di de Maistre in non trascurabile misura, alla fin fine affondano nel macabro ossario di morti in-

distintamente colpevoli e innocenti. Tuttavia, il teologo della politica non ne è turbato. Infatti poter togliere, quando si voglia, i temi terreni dal piano del concreto e trasferirli nelle astrazioni metafisiche ha i suoi vantaggi. Non appena io solennemente dichiaro di essere sul piano della trascendenza sacrale, mi trovo esentato dal dover dimostrare il mio discorso con gli obsoleti strumenti della ragione. A chi mi oppone obiezioni razionali, ovviamente blasfeme alla luce della sacralità, contrappongo subito l'autorità del Trascendente.

4. *I visionari romantici*

Tutto quel che si poteva trasferire nel primordiale e misterico piaceva anche ai romantici tedeschi. Anch'essi lo applicavano alla politica. Ma non avevano il pessimismo antropologico. In generale seguivano una filosofia vitalistica della natura con cui miravano a una riconciliazione mistica tra uomo, cosmo e storia. Però la tentavano in chiave di attivismo tendenzialmente ottimista. La loro idea di "popolo" operava tuttavia nei due modi consueti: riponendo il fondamento primordiale di esso nei valori etnici, nella discendenza generazionale vuoi bio-razziale, vuoi bio-culturale; oppure rintracciandolo nell'identità religiosa formatasi storicamente.

In quest'ultimo caso, però, la realtà contemporanea mostrava, senza ombra di dubbio, elementi identitari religiosi nient'affatto al singolare, bensì molto al plurale. Chi amava la linea di una identità religiosa comune, doveva perciò collocare il luogo dei suoi ideali in un'età premoderna, in particolare nel "Sacro Romano Impero" medievale. Lì infatti le diversità "nazionali" – prese ancora solo nella vecchia accezione delle *nationes* latine, cioè come differenze di "nascita", ovvero di etnia, stirpe e tribù – erano soverchiate dall'unico reale connotato comune che all'epoca il "popolo" aveva, cioè la suditanza al sovrano feudale (grande o piccolo che fosse) e a una religione cristiana istituzionale unitaria e comune, non ancora corrosa dalla secessione protestante.

All'ideale di un siffatto "popolo-plebe" di duplice sottomissione diede voce il poeta e scrittore prussiano Novalis (pseudonimo di Friedrich von Hardenberg) divenuto una icona della *Romantik* tedesca anche per la sua precoce morte per tubercolosi. Il suo saggio *La cristianità ovvero l'Europa* (1799) presentava il programma di

un'unità politico-culturale dell'Europa sotto il segno di un cristianesimo esplicitamente chiesastico, nella fattispecie cattolico e ispirato al cristianesimo di prima della Riforma luterana. Si sarebbe trattato di restaurare quell'unità, che Novalis scorgeva in un idealizzato Medioevo, contro le aberrazioni moderniste nate con la Riforma protestante. Dalla «Chiesa indivisibile», dall'«universale comunità cristiana», i protestanti «si strapparono empianamente», inaugurando così il triste regime di permanenti rivoluzioni che caratterizza l'epoca moderna [Novalis 1799/1993, II: 595].

Nei «bei, splendidi tempi» medievali inventati da Novalis, «*un'unica Cristianità*» benefica abitava l'Europa, e «senza grandi possedimenti secolari *un unico* capo guidava e unificava le grandi forze politiche» avvalendosi dell'opera del clero, ovvero di quella «numerosa corporazione» che «gli era immediatamente sottoposta ed eseguiva i suoi cenni adoperandosi con zelo per consolidare la sua benefica potenza». Sotto la tutela di siffatti «piloti esperti», tanto la «gente comune» quanto le «grandi forze politiche» potevano «tenere in dispregio tutte le tempeste e contare fiduciosamente nell'approdo e nello sbarco sicuro sulle coste del vero mondo patrio» [ivi: 591], quello del connubio, incarnato nel papa, di religione e di potere temporale.

Purché naturalmente tutti seguissero i precetti del «saggio capo della Chiesa»: il quale «con ragione si opponeva ad audaci sviluppi delle facoltà umane a scapito del sacro senso, e a premature e pericolose scoperte nell'ambito del sapere». Infatti i «temerari pensatori», travati al punto di preferire «il sapere limitato alla fede infinita», avrebbero, se non glielo si impediva, disgregato negli uomini, oltre al «rispetto per la patria celeste», anche quello «per la loro dimora e per la loro patria terrena», nonché «per la propria stirpe» [ivi: 592-93]. Stirpe e patria appaiono connotate principalmente dalla religione.

In questa rivisitazione del Medioevo – spesso chiamata un semplice “discorso poetico di Novalis” [Malsch 1965] o un «cristianesimo poetico» [Schulz 1981⁷: 127], mentre era un vero discorso politico di segno regressivo – nessuno dei connotati, salvo uno, rispondeva alla realtà di quell'epoca. Vi corrispondeva soltanto la chiusura chiesastica verso il “sapere” non autorizzato, non sottomesso alla Fede. Appartenevano all'invenzione, all'idillio favoleggiato, gli apici di armonia e di concordia che sarebbero esistiti nell'Europa me-

dievale tra il potere spirituale e quello politico. L'armonia c'era soltanto quando i due poteri li esercitava entrambi la Chiesa. Per tutti gli altri aspetti, a dimostrare non già l'armonia ma l'abissale conflitto, basterebbero, a tacer d'altro, i due secoli e mezzo, dal secolo XI in poi, delle endemiche "lotte per le investiture".

La raffigurazione dell'armonioso idillio serviva in verità a tutt'altra cosa. Cioè a sottolineare i pregi della teocrazia, e la letizia che già su questa terra, oltreché nell'aldilà, toccherebbe a un *popolo teocratizzato*. Oppure (ed era sostanzialmente la stessa cosa) a un *popolo dinasticizzato*. La celebrazione di quest'ultimo, nel saggio *Fede e amore, ovvero il re e la regina*, uscito nel 1798 sugli «Annali della monarchia prussiana», era servita a sottolineare benefici simili a quelli medievali, però più fruibili perché a portata di mano, che al popolo sarebbero venuti dall'amore per la dinastia regnante.

Federico Guglielmo III, sul trono di Prussia dal 1797, appare in quello scritto come una sorta di "re repubblicano" perché paternalista. E da tessuto connettivo dello Stato, dunque come elemento di coesione nel popolo, funge il sentimento religioso. Basta che sia un sentimento comunque religioso, e perciò votato in ogni caso alla trascendenza, non adontandosi Novalis affatto che la confessione di fede del re e della regina fosse quella luterana che in seguito, nella *Cristianità* del 1799, egli invece tanto condannerà. «Il re è il puro principio vitale dello Stato; esattamente come il sole nel sistema planetario». Poiché dal re quell'«atmosfera luminosa» procede per emanazione, i cittadini al re più vicini avranno facoltà migliori, «sfolgoranti, il più possibile poetiche, ovvero espressioni di massima vitalità» [Novalis 1798/1993, I: 430]. In questa trasvalutazione mistica dei valori monarchici spiccavano le ingenuità. Ad esempio il precetto di prendere a modello di vita la coppia regale fino a tenerne in camera il ritratto, perché «la somiglianza con la regina» dovrebbe diventare il tratto caratteristico delle donne della nuova Prussia, addirittura «il loro tratto nazionale»: potendo infatti nascere nel popolo un nuovo «verace patriottismo» proprio da una «incessante mescolanza fra mondo divino e umano» [ivi: 436].

Ma c'erano anche cose assai meno folkloristiche. C'era soprattutto l'ansia di tenere a bada una concezione democratico-laica del popolo ispirata ai principi dell'89. Bisogna respingere la «nuova maniera francese» di intendere la «repubblica soltanto nella forma rappresentativa». Vanno dunque condannati i «poveri filistei, poveri di

cuore e di spirito», ammalati di «cosmopolitismo», i quali affermano che «la repubblica si dà soltanto dove vi sono assemblee primarie ed elettive» [ivi: 432]. Considerazioni sui mali per così dire tecnici prodotti in politica dalle elezioni si coniugavano qui con una posizione antidemocratica sorretta da motivazioni metafisiche. D'altronde badare ai connotati tecnico-materiali di un assetto politico è comunque un male perché essenziale è invece l'«interiorità», lo «spirito». Di fronte ai soli valori veri, quelli spirituali interiori, l'idea che l'operare sociale-materiale abbia un qualche buon effetto era per i romantici un'illusione, un «miserabile surrogato»: come il giovane poeta Brentano scriverà nel 1800 a Dorothea Mendelssohn, la compagna di Friedrich Schlegel.

A Friedrich Schlegel, uno dei padri della *Romantik* tedesca, riuscirà di lì a poco il grande tuffo verso un passato etno-primordiale remotissimo, e considerato proprio perciò fonte e radice metafisica sia del presente che del futuro. Nel suo saggio *Sulla lingua e sapienza degli indiani* (1808) erano gli antichi indù di lingua sanscrita e stirpe indo-europea a venir rappresentati, proprio per loro razza, come superiori spiritualmente ad altre stirpi. Perciò pure la gente germanico-nordica, visibilmente superiore a tutte le altre, sarebbe derivata da quel ceppo.

La cultura indo-sanscrita presentava inoltre, secondo lo Schlegel convertitosi nel 1808 al cattolicesimo, addirittura profetiche anticipazioni della Rivelazione cristiana: una Rivelazione da lui rifunzionalizzata in un'ottica politica molto palese. Egli ripristinò infatti, in veste aggiornata, la vecchia filosofia cattolico-agostiniana della storia: dove cioè tutto – lingue, culture, civiltà precristiane – ha preparato il cristianesimo, il quale però adesso, secondo Schlegel, andava rivitalizzato nell'ottica di una restaurazione della vera imperialità universale, quella austriaca, e in funzione antinapoleonica ovvero anti-attea e con l'obiettivo di una rifondazione del connubio di trono e altare.

Il neofita cattolico conferirà all'impero asburgico anche il compito di preparare una monarchia cristiana universale sotto l'egida della Chiesa. L'assetto socio-politico di tale monarchia sarebbe stato rigorosamente per ceti, dunque agli antipodi dell'aberrazione francese egualitaria, come Schlegel spiegò in *Sulla storia più recente*, conferenze viennesi del 1810 brillanti e mondane.

In appunti del 1820 l'«unione cristiana» simboleggiata dall'Au-

stria gli sembrerà la ricetta per il futuro. Una volta, si capisce, che gli elementi “nazionali” e di “popolo” non conservassero più neanche una briciola di carattere politico-pubblico ma venissero tutti ridotti a una naturalità nativistica di stirpe, da trascendere poi in chiave chiesastico-cattolica e dinastico-religiosa. A celebrare i suoi fasti era anche qui – come già in de Maistre, Novalis e Burke – il populismo dinastico nobilitato dalla religione.

A Burke si allacciarono quasi letteralmente certe formulazioni degli *Elementi dell'arte politica* (1809) del pubblicista berlinese Adam Müller, anch'egli nei ranghi del partito imperiale a Vienna dopo la sua conversione al cattolicesimo nel 1805. Il popolo «è la comunità sublime di una lunga catena di generazioni passate, attualmente viventi e ancora da venire, le quali sono tutte unite per la vita e per la morte in una grande e solida associazione» [Müller 1809/1989: 102]. Simbolo di questa «concatenazione dei tempi» è la «famiglia immortale che sta al centro dello Stato, la famiglia reale». Anzi, simbolo ancora migliore, «affinché possiamo cogliere ancor meglio il vero centro della totalità», è sempre l'«attuale titolare del maggiorasco di questa famiglia» [*ibid.*].

Al di là della nostalgia dinastico-populista propria di un avversario del 1789 c'era però altro. Il metafisico legame tra i *Zeitgenossen* (i “con-temporanei” nel senso delle generazioni attualmente viventi che sono in alleanza e unione con quelle passate e viceversa) e i *Raumgenossen*, cioè i “con-spaziali”, ovvero le generazioni che vivono in un medesimo territorio, non conteneva soltanto mitologia. Stanno qui pure le radici remote dell'ideologia del *Blut und Boden*, del binomio “sangue e terra”, del “popolo” come mistico connubio tra i consanguinei di stirpe e il territorio che essi abitano.

Quel binomio tornerà più volte alla ribalta nel nazionalismo dell'Ottocento e del Novecento. E avrà epilogo tragico nel nazismo, dove però altri temi gli si affiancheranno. Per il momento era soltanto un'opzione culturale, sebbene in Müller già con qualche inquietante risvolto politico. La comunità di *Zeitgenossen* e *Raumgenossen* è infatti un accampamento armato, pronto alla guerra contro gli “eterni nemici” che stanno sia fuori che dentro il recinto. Quelli interni sono anzi i più pericolosi, sono i «nemici segreti» [ivi: 32], i predicatori di sovversive idee borghesi moderne, insomma gli illuministi (“filantropi” li chiama Müller con disprezzo) ovvero, ormai, i liberali. La mistica comunità di popolo non tollera al suo interno

dissidenti, estranei, “diversi”; ed è nella guerra verso l'esterno, contro le altre comunità altrettanto armate, che viene finalmente a riflettere tutto «ciò che nello Stato è essenziale [...], ciò che unisce veramente gli uomini per la vita e per la morte» [ivi: 30].

Abbiamo dunque la comunità autoctona e autarchica, senza porte né finestre perché essa si proclama autosufficiente per stirpe, religione ed economia (con un assetto commerciale chiuso, protezionistico), e l'economia curtense feudale a modello nostalgico. C'è la segregazione verso l'esterno, pari a quella di un accampamento armato il cui governo autoritario deve neutralizzare all'interno chi non condivide l'idea della superiorità della propria tribù su tutte le altre, e agire verso l'esterno in modo che sia la guerra a confermare i valori proclamati. Sono già, belli e definiti, i due cardini – la comunità autoctona e lo scontro tra le nazioni – che daranno sostegno e forza, nel secolo e mezzo successivo, al populismo in Europa.

Nell'area tedesca le ideologie populistico-autoritarie nate nella *Romantik* diedero linfa dopo la Grande Guerra alla ricetta dello Stato gerarchico e organicista, contribuendo così a spianare la strada al nazismo. A quelle ideologie non parrà vero – ad esempio con il “neoromanticismo” politico dell'austriaco Othmar Spann (cfr. cap. IX, 4) – di poter mobilitare tra i loro progenitori anche Adam Müller.

Nota bibliografica

Su Burke: Macpherson [1980], Chaimowicz [1985, il contesto storico-filosofico del suo pensiero politico], Blakemore [1992, Burke sulla Rivoluzione francese; 1997, gli oppositori democratici inglesi di Burke]; e ultimamente Li Vigni [2006: 19-52].

Su de Maistre: Rohden [1929, il pensiero politico], Cioran [1977, i temi specifici del pensiero reazionario], Ravera [1986, la ricerca dell’“origine” in de Maistre], Lebrun [1988, quadro generale], Berlin [1990, l'attualità di de Maistre], Lafage [1998, de Maistre “teologo della politica”], Bradley [1999, il pensiero politico-sociale di de Maistre], Lebrun [2001, la vita, le opere, le influenze], Boncompain/Vermale [2004, quadro generale], Pranchère [2004, de Maistre anti-illuminista], Schmidt-Biggemann [2004, de Maistre nel contesto anti-illuminista], Li Vigni [2006: 53-83].

Su Novalis: Samuel [1925, la filosofia della storia], Kuhn [1961, il Novalis politico], Malsch [1965, “Europa” di Novalis], Schulz [1981⁷, la vi-

ta e il pensiero], Kurzke [1983, Novalis politico], Uerlings [1991, trattazione generale molto ampia], Kasperowski [1994, l'interpretazione del Medioevo], O'Brien [1995, biografico], Beese [2000, sinteticamente generale].

Su Friedrich Schlegel: Behler [1966, vita e opere], Poliakov [1971/1999: 215-19, il mito ariano], Behrens [1984, la filosofia della storia], Schmeier [1997, la filosofia politica del tardo Schlegel reazionario].

Su Adam Müller: Baxa [1929, quadro generale], Koehler [1980, Müller nel contesto della politica del romanticismo], Mori [1984], Harada [1989, Müller e l'economia politica nell'idealismo e romanticismo tedeschi; 1995, biografico e bibliografico], Hübner [1991: 123-39].

Gli ideologi del nazismo hanno letto volentieri i romantici tedeschi in chiave di antesignani del populismo etnico-razzista. Come fonte esauriente valga, per tutti, Blome [1943].

IV.

Dai romantici a Fichte

1. *Populismo romantico e indipendenza nazionale*

Mai un patriota tedesco degli anni dopo la Rivoluzione francese e fautore dell'indipendenza nazionale si sarebbe sognato di negare il trionfo di libertà, uguaglianza e fraternità. Ma dovevano essere anzitutto la "libertà", l'"uguaglianza" e la "fraternità" dei tedeschi. E non di altri, perché unicamente questo richiedeva in primissima istanza la parola d'ordine dell'indipendenza nazionale. Se ci si voleva liberare dal sistema napoleonico, dal dominio straniero, bisognava affermare valori di cui si potesse dire che non erano "francesi", bensì propri solo ed esclusivamente del "popolo tedesco". Al movimento nazionale antinapoleonico del 1806-15, di notevole ampiezza, era funzionale una dottrina che attribuisse ai tedeschi qualità del tutto specifiche (e superiori) rispetto ad altri popoli. Occorreva accentuare l'essenza individua e nativistica di tutto ciò che è "nazionale". E qui soccorreva la teoria romantica della primordialità nativistica dei "caratteri nazionali", della lingua che li esprime e del territorio che i parlanti abitano.

Moritz Arndt, docente di storia all'università di Greifswald e mediocre poeta, aveva detto nel 1803 che il legame nazionale essenziale è «la lingua di un popolo», e dunque «non monti e fiumi sono i confini naturali, bensì la lingua» [Arndt 1803: 487]. Una sua fortunatissima poesia del 1813, *La patria dei tedeschi*, stabiliva con il criterio linguistico anche l'estensione della Germania: «fin dove la tedesca lingua suona, e canta a Dio le lodi, tu, uomo tedesco, ogni cosa devi chiamare tua». La tesi della lingua come marchio bioetnico più che prodotto storico-culturale della convivenza collettiva, favori convincimenti sull'identità di lingua, popolo e razza i quali, proprio perché sostenibili soltanto con discorsi autoreferenziali, saranno

aperti agli esiti più nefasti. L'ideologia nazista non a caso vide in Arndt un antesignano.

In base alla lingua parlata, Arndt aveva applicato un indice di autenticità germanica agli stessi tedeschi. A costituire «il nucleo e il cuore del popolo tedesco», dove «gli uomini che parlano tedesco sono interamente tedeschi anche d'aspetto», erano «le due rive del Reno», immuni dall'inquinamento di sangue slavo che affligge la Prussia e le regioni dell'Est [Arndt 1813: 338-39]. Lo diceva, all'indomani della vittoriosa "battaglia delle nazioni" di Lipsia contro Napoleone, nel suo libello *Il Reno, fiume della Germania, non suo confine*. In seguito già il solo titolo dell'opuscolo circolerà come un efficace slogan della propaganda sciovinista.

Questa Germania dai «confini antichi» – che «le Alpi separano dall'Italia e le Ardenne dalla Francia» e che ingloba pure l'Austria e la Svizzera – sarebbe diventata, egli auspicava, una sorta di nuovo Sacro Romano Impero, «un'unica monarchia sotto un unico sovrano autocratico» [ivi: 336]. Il principio della territorialità si sarebbe saldato a quello della lingua grazie all'elemento della stirpe. La quale, radicata nel territorio, manifesterebbe con la lingua il proprio *Volksgeist*, il nativistico spirito etnico del popolo. Con l'enfaticizzazione del *Volkstum*, della peculiarità nazionale-popolare etnica che è un connotato di separatezza e di seclusione, veniva espunta dall'idea di nazione quel che in essa aveva trovato ingresso con la Rivoluzione francese, cioè la componente universalistica dei diritti di cittadinanza.

A dire il vero, nel 1815 le ulteriori vittorie su Napoleone suggeriranno ad Arndt sogni di revanscismo più grandi. Con l'aiuto di «quel Dio la cui causa noi difendiamo» [Arndt 1815: 423], i confini della Germania sarebbero dovuti arrivare all'Atlantico. Di fronte all'empiria politico-revanchista cadde persino il canone della lingua, il quale avrebbe dovuto senz'altro vietare un'annessione di Lille e Dunkerque alla Germania, visto che lì di certo non si parlava tedesco. Arndt invece adesso la auspicava caldamente.

Su linee analoghe si mosse il brandeburghese Friedrich Jahn, il cosiddetto *Turnvater* o "padre della ginnastica", organizzatore di leghe sportive che avrebbero dovuto trasformare la rammollita gioventù tedesca in duri combattenti per la guerra di liberazione antinapoleonica. Il titolo di un suo libro del 1810, *Deutsches Volkstum* (traducibile più o meno con "peculiarità tedesca di stirpe"), mise in

circolazione una parola, *Volkstum* appunto, che nel lessico politico tedesco avrà una fortuna travolgente. Significa a un dipresso "etnicità del popolo" nel senso che le particolarità etniche di esso lo differenziano totalmente da ogni altro popolo e i fondamenti di tale comunità di tipo etnico nulla hanno a che fare con i valori democratico-politici acquistati dal concetto di "popolo" nell'89. Ogni qualvolta, in seguito, un autore tedesco usava il termine *Volkstum*, quel che automaticamente regrediva era il popolo-nazione di valenza politico-democratica moderna.

La base dello Stato essendo il *Volkstum*, essa deve avere purezza razziale. «Gli ibridi di animali non posseggono una vera forza generatrice; e i popoli meticci hanno altrettanto poca vita etnica durevole e specifica» [Jahn 1810: 25]. Perciò «un popolo è tanto migliore quanto più è puro», mentre «più è mescolato, tanto più assomiglia a orde sparse» [ivi: 26].

Quella "purezza", si capisce, era in Jahn (come del resto in ognuno di quegli autori) un'invenzione ideologica, non essendoci popolo che nella sua esistenza plurimillenaria non si sia abbondantemente mescolato. Ma ne esce confermato che già qui, nel primo decennio dell'Ottocento, il populismo etnico che vede il popolo-nazione essenzialmente come etnia e stirpe era già nella propria origine impregnato di ingredienti ideologici razziali pronti a diventare razzisti. Non sorprende che i nazionalsocialisti celebrassero Jahn come un antesignano teso a «risvegliare nei tedeschi lo spirito della loro etnicità di popolo» [Dürre 1935: 529]. Promossero perciò edizioni divulgative del *Deutsches Volkstum*, in cui si rimarcavano tutti i passi sulla discendenza di sangue, sulla purezza di razza e sullo Stato etnico.

2. Il "popolo primordiale" di Fichte

Nelle concezioni primordialistiche dei romantici (cfr. cap. III, 4), nonché di Arndt e di Jahn, la nazione non era il luogo dei diritti di cittadinanza espressi politicamente e garantiti dalla sovranità popolare in senso moderno. Una tale sovranità popolare, legata all'esercizio di diritti non dipendenti dall'etnia, veniva condannata in un sol fiato assieme alla Rivoluzione francese.

L'idea della nazione come sfera dei diritti di cittadinanza balenò a pochi. La colse chi aveva a un certo punto simpatizzato fortemen-

te con le vicende rivoluzionarie. Era stato il caso del filosofo Fichte. Unico tra i grandi filosofi tedeschi, aveva in suoi scritti giovanili del 1793 solidamente aderito, e con buone argomentazioni, non solo agli ideali della Rivoluzione ma addirittura alla svolta giacobina di essa. Eppure le tesi sui primordiali valori metafisici della stirpe e della lingua confluirono perfino nel patrimonio concettuale di chi non aveva ripudiato i nuovi significati dell'idea di nazione nati nell'89. Nell'inverno 1807-8, in quattordici *Discorsi alla nazione tedesca*, celebri affollatissime conferenze tenute nella Berlino sotto occupazione napoleonica per stimolare nei tedeschi un risveglio politico e morale e incitarli all'indipendenza nazionale, Fichte parlerà infatti dei concetti di popolo e di nazione in chiave di stirpe.

La nazione, diceva, è costituita da un "popolo originario", un mitico *Urvolk* nell'accezione romantica del termine (i romantici amavano moltissimo il prefisso *Ur-*, che in tedesco indica la primordialità). Quel "popolo originario" dà corpo alla nazione grazie a una comunanza primeva di lingua, storia e cultura, sicché lo strumento della lingua nazionale era il più adatto per risvegliare la coscienza nazionale. Il quarto Discorso, dedicato alla "differenza fondamentale" tra i tedeschi e gli altri popoli, spiegava che il fattore di superiorità dei tedeschi è il loro radicamento nei territori originari della stirpe e la fedeltà alla loro "lingua originaria", alla *Ursprache* (sempre con il prefisso della primordialità, così adatto a trasferire i valori verso lontani tempi mitici). "Originarietà" e "germanicità" divennero per Fichte talmente sinonimi da servirgli come termini di catalogazione (a suo intendimento scientifici): tant'è vero che la locuzione «originarietà e germanicità di un popolo» egli la adoperò poi in sede di teoria politica per descrivere addirittura determinate caratteristiche positive di un popolo in generale [Fichte 1808/1845, VII: 359]. Ovvero la "originarietà e germanicità" diventò un criterio di valore in base al quale misurare le qualità degli altri popoli, tanto più valide quanto più fossero vicine a quelle doti di "originarietà" che massimamente sarebbero connaturate ai tedeschi.

Sulla base dei concetti di nazione e di popolo così trasformati, egli creò una definizione metafisica della nazione: essa è una «totalità la quale sta complessivamente sotto una certa particolare legge di sviluppo dell'elemento divino che da essa procede» [ivi: 381]. Era puro verbalismo, abbastanza contorto e incentrato su tautologie. A un certo punto persino il dato di fatto che il popolo tedesco non

avesse una storia comune (la quale ovviamente mancava in una compagine suddivisa in molti Stati, come lo era da lungo tempo la Germania) venne trasfigurato a metastorico tratto di superiorità. Nell'*Abbozzo di uno scritto politico della primavera del 1813* si legge che il primato sugli altri popoli deriva ai tedeschi proprio dall'esser «cresciuti senza il concorso della storia», grazie soltanto a quel carattere «assolutamente *originario*» che è la loro «cultura puramente spirituale». Questa capacità di valori interiori «originari» ha fatto di essi, «da millenni», i portatori di una rigenerazione dell'umanità [Fichte 1813/1845, VII: 565, 572, 573].

Perplessità su questo «popolo originario», e sulla vetustà di stirpe come teorizzato scrigno dei valori, circolavano già tra i contemporanei. «Rinserrando i tedeschi interamente nella loro tedeschità», notava nel 1808 lo scrittore berlinese August Kuhn, si inoculavano «idee anticosmopolitiche a milioni di animi» [in Fichte 1995, IV: 270-71]. Le «idee anticosmopolitiche» erano, per loro morfologia e funzione, esattamente quelle che oggi si chiamerebbero idee populiste. Nel 1809 Dietrich Hegewisch, docente di storia a Kiel, considerava fattualmente sbagliata la teoria della superiorità di una nazione su altre in virtù della sua «lingua originaria»: e ciò perché «nessuna nazione si è scelta la propria lingua, ma al contrario la lingua è per ogni nazione un dato, cioè qualcosa che si eredita dagli antenati» [ivi: 311]. Né si possono attribuire le caratteristiche nazionali a un'unica fonte, poiché le peculiarità di una nazione nascono in realtà da svariatissime cause (la stirpe certamente, ma anche il luogo geografico, il clima, l'assetto politico, ecc.) [ivi: 318]; neppure funziona che un fatto naturale (ad esempio una determinata lingua) venga potenziato a valore metafisico, perché – concludeva il recensore – «è del tutto indegno di un filosofo adulare una nazione con l'elogio che sia essa a possedere *in modo esclusivo* determinati pregi dello spirito o del carattere» [ivi: 322].

Superiorità etnico-culturale dei tedeschi dovuta a una più ricca spiritualità interiore, poi il loro primato morale, infine la loro predestinazione alla guida del mondo: sembrerebbe proprio quel groviglio di «preteso universalismo» e «modo di vedere grettamente nazionale» (si potrebbe anche chiamarlo «provincialismo» e «localismo») che nell'*Ideologia tedesca* Marx ed Engels [1845-46/1972: 492] denunceranno come le due facce complementari del nazionalismo borghese in Germania.

Nell'accusa Fichte resta certamente coinvolto per taluni aspetti. Sicuramente per quei lati di irrazionalismo metafisico che conferiscono alla sua visione della spiritualità pangermanica aspetti affini alle idee che sulla superiorità dell'"essenza tedesca" svolgevano in quegli anni i romantici (soprattutto August Wilhelm Schlegel nelle sue lezioni berlinesi del 1803-4, intrise di toni profetici sulla missione della razza tedesca nel mondo). Nei *Discorsi* Fichte mutua dai romantici non solo le tesi sul nuovo corso tedesco della storia, ma addirittura, per descriverlo, la terminologia schlegeliana. Anche per Fichte è affidato ai tedeschi «il compito di procedere in posizione di guida dell'umano sviluppo» perché in essi «il germe dell'umana perfeibilità si conserva più spiccato» [Fichte 1808/1845, VII: 502].

Eppure c'è una differenza di fondo. Senza accedere all'ipotesi forzata di Léon secondo cui Fichte si sarebbe machiavellicamente appropriato di tesi e perfino di espressioni romantiche letterali «al solo scopo di rettificarle o di combatterle» [Léon 1954², II/2: 74], è invece suffragata dai dati di fatto la constatazione (pur essa presente in Léon) che in Fichte lo sbocco politico era assolutamente opposto a quello romantico.

Se i romantici volevano fondare un rinnovato Sacro Romano Impero germanico, un'universale monarchia di cesarismo teocratico sotto l'egida (per i fratelli Schlegel) dell'Austria cattolica, per Fichte il compito mondiale dei tedeschi era diverso. Il frammento del 1813 parlava – con un tono, per allora, scandalosamente antinobiliare – di un dominio del diritto fondato «sull'uguaglianza di tutti coloro che hanno volto umano» [Fichte 1813/1845, VII: 573]. Gli stessi *Discorsi* avevano prospettato un assetto nazionale sì, ma tendenzialmente democratico. Nell'auspicata rinascita nazionale occorre che «ogni differenza di ceto venga totalmente superata e scompaia» [Fichte 1808/1845, VII: 277], mentre in campo politico «sarebbe un grave danno agli interessi del patriottismo tedesco» se il nuovo Stato nazionale unitario «ricevesse una forma non repubblicana, ma monarchica» [ivi: 397]. La sfera nazionale non è insomma separata da quella politico-rappresentativa, anzi, quest'ultima esprime il progressivo adeguarsi dell'assetto statuale alle istanze politiche che vengono espresse dalla "nazione" come società civile. La sfera politica è, abbastanza nettamente, quella che va garantita mediante un ordinamento costituzionale liberal-democratico, il che era un'esigenza, si ricorderà, già espressa a suo tempo dall'abate Sieyès. Ovvero an-

che nel Fichte dei *Discorsi* traspare ancora il collegamento tra nazione e universalistica sovranità popolare prodotto dalla Rivoluzione francese.

Appare dunque abbastanza fuorviante un luogo comune che si è rinverdito dopo la Seconda guerra mondiale. Quello cioè di attribuire a Fichte, senza indugi, la progenitura del «fanatismo pangermanico» e dell'«imperialismo mistico, alla fin fine già "razzista"» (come fa ad es. Spenlé [1949: 90-91] sulla scia di Viereck [1941/1948]). O di vedere nei *Discorsi alla nazione tedesca* «il vangelo del più cieco e brutale pangermanesimo, che nella grossolana ed ingenua deformazione dei fatti storici non è per nulla inferiore al *Mythus des XX Jahrhunderts* di Alfred Rosenberg» [Mittner 1964: 864], cioè quel *Mito del XX secolo* (1930) che fu, dopo il *Mein Kampf* di Hitler, il secondo testo-guida del nazismo. In realtà queste accuse a Fichte erano vecchie. Risalivano al clima della Grande Guerra, quando aveva cominciato a formularle, in Francia, Charles Andler, secondo cui «tutte le principali tesi del pangermanismo attuale sono presenti nella filosofia tedesca già dai tempi di Fichte» [Andler 1917: LIX]. Era peraltro la risposta, speculare, all'operazione parallela dei pangermanisti tedeschi (come vedremo) di arruolare il filosofo nei loro ranghi.

A correggere il tiro basterebbe ricordare un frammento politico del 1806, *La repubblica dei tedeschi*, dove Fichte affermava che «di fronte al tribunale dell'intera umanità la nazione tedesca non è che un punto fra i tanti», il quale «cerca solamente di mantenere e affermare a proprio vantaggio la sua natura peculiare, e rifugge dall'importarla ad altri» [Fichte 1806/1845, VII: 533]. Né lo scopo dei tedeschi, diceva un passo cosmopolitico nei *Lineamenti dell'epoca presente* (1804-5), è che «nei testi di geografia l'artista o il contadino alsaziano o lorenese trovi il nome del suo villaggio o della sua città inserito nel capitolo che tratta dell'impero tedesco» [Fichte 1804/1845, VII: 212]. Ovvero, nel sentimento nazionale tedesco non dovevano trovar posto desideri di conquiste (come sarebbe stata un'annessione dell'Alsazia e della Lorena alla Germania).

Il nazionalismo di Fichte, per non confonderlo con le successive strumentalizzazioni scioviniste tedesco-imperiali e poi naziste, va visto con tutte le differenze ch'esso ebbe negli anni 1807-13 rispetto al germanesimo viscerale, e con tutte le diversità di sfumature interne al pensiero di Fichte stesso (certamente più «cosmopolitico» nei

Lineamenti che nei *Discorsi*). L'eredità dell'89 – ovvero la nazione come il luogo dei diritti democratici di cittadinanza sopravvissuta persino nei *Discorsi*, dove i toni spiritualistici pur la soverchiano – si manifesta in modo apertissimo nell'*Abbozzo* del 1813.

Qui la risposta di Fichte alla domanda che cosa fosse, «in effetti, l'elemento propriamente nazionale», prescindeva totalmente dalle fumosità mitico-mistiche del «popolo originario». Quell'elemento, egli diceva, è «la comprensione reciproca tra il rappresentato e il rappresentante, nonché la reciproca fiducia che su ciò si fonda», in una parola «è la *libertà civile*» [Fichte 1813/1845, VII: 549]. Se, al di là dunque di stirpe ed etnia, è (come già in Sieyès) il contenuto politico democratico, di democrazia rappresentativa, a creare la nazione in senso moderno, cioè a dar vita a «un'*unitaria* nazionalità politica dei cittadini», allora va da sé «che una nazionalità politica tedesca non è mai esistita» (proprio perché in Germania non erano mai esistite le premesse storiche e storico-sociali degli universali diritti di cittadinanza), e che dunque una tale nazionalità «non potrà esserci senza una trasformazione totale di tutto l'ordinamento pubblico» [ivi: 565]. Infatti il carattere nazionale nasce «più solido» non solo quando lo produce una «storia *più ricca e più splendida*», ma altresì «quando al popolo si concede una maggiore partecipazione al governo, quando gli si lascia libera voce in capitolo e lo si adopera non come una macchina muta, ma come un collaboratore consapevole e apprezzato» [ivi: 567]. È in Fichte, riguardo alla questione nazionale, la risposta più coerentemente borghese-progressista, e perciò ancora di sapore molto illuministico. Rimase tuttavia affidata solo ad accenti di *teoria*, privi di applicazioni a una *prassi* politico-parlamentare, insomma a un progetto *operativo* di regime rappresentativo.

L'importanza dell'*Abbozzo* del '13 sta comunque nell'idea che la «nazione» come entità moderna si regge su una pluralità di componenti a pari titolo funzionali e perciò non separabili: cioè, sì anche sui particolari caratteri etnici di stirpe, ma poi soprattutto sulla comune storia e cultura (inclusa la lingua che di queste è il veicolo), nonché sulla comunanza di istituzioni giuspolitiche condivise e partecipate, cioè legittimate dal consenso e dalla rappresentanza. Che tale lato politico sia di fatto il catalizzatore delle altre componenti, emerge qui con nettezza: sicché ha ragione Meinecke [1908/1975, I: 119] a dire che ciò che parla nell'*Abbozzo* del '13 «è ancora il linguaggio dei diritti dell'uomo e dei primi anni della Rivoluzione».

3. Le strumentalizzazioni scioviniste e naziste di Fichte

Trascurare la complessità delle spinte e contropinte che agiscono nel pensiero politico di Fichte di inizio Ottocento, ignorare che accanto alle irruzioni di populismo romantico vi operavano ancora idee democratiche dell'89, significherebbe regalare l'intero Fichte alle strumentalizzazioni del suo pensiero politico che provennero, in seguito, da un nazionalismo tedesco di fortissime venature etno-scioviniste.

La prima fase delle strumentalizzazioni cominciò già nella seconda metà dell'Ottocento con l'operazione ideologica di trasformare tutti gli intellettuali della grande stagione filosofica tedesca di fine Settecento e inizio Ottocento in antesignani della monarchia tedesco-prussiana. Ed ebbe i suoi trionfi durante la Grande Guerra. Lo spiritualista Rudolf Eucken, insignito nel 1908 di un premio Nobel per la filosofia, si compiacque nel 1914 che la «potenza collettiva» dell'interiorità coltivata dai tedeschi e che, celebrata da Fichte, costituirebbe una vera e propria «anima dell'umanità», avrebbe avuto finalmente il suo collaudo universale nella guerra [Eucken 1914: 22-23]. Nell'«anno fichtiano 1914», primo centenario della morte del filosofo, gli ideologi del nazionalismo imperialistico, chiamando a raccolta tanti afflati irrazionalisti presi in prestito dal tardo-romanticismo della Restaurazione «cristiano-germanica», vestirono Fichte di grigio-verde e lo mandarono al fronte.

Il «genio tedesco», già rivelatosi nei fichtiani *Discorsi alla nazione tedesca*, confermerebbe adesso, nella ritrovata unità della nazione in guerra, che il «dovere verso la comunità» non nasce dall'ingannevole «contratto sociale», bensì dal «mondo dell'autorità del sentimento e della brama di compimento» [Bischoff 1914: 11-12], un mondo mirabilmente incarnato nel «popolo» come «personalità ed ente originario», insomma sempre nello *Urvolk*. Altri, in conferenze a uso del «fronte interno», proclamavano che se «in quest'epoca dura, ferrea, sanguinosa e indicibilmente violenta» si obbediva ai presagi fichtiani, allora «già nel prossimo futuro la più grande Germania sarà non solo politicamente, ma anche spiritualmente il sale della terra» [Schwarz 1917: 110-11]. L'autore di queste profezie, Hermann Schwarz, sarà negli anni del nazionalsocialismo un apprezzato filosofo del regime.

Al reclutamento di Fichte nel 1914-18 come vate della più gran-

de Germania, seguì dopo il 1918, dopo la sconfitta, la sua strumentalizzazione da parte del revanscismo. Fichte «anche dopo la pace di Versailles, come già dopo la pace di Tilsit», quella della resa della Prussia a Napoleone, «deve riprendere a guidare la Germania nella nuova ascesa dalla più profonda umiliazione» [Mahnke 1922: 3]. Analoghe utilizzazioni di Fichte per un revival tedesco-imperiale si erano avute nel discorso tenuto da Bruno Bauch [1920] in occasione delle celebrazioni fichtiane del 1920.

In sintonia con quel revival si colloca, come terza fase delle strumentalizzazioni, la letteratura su Fichte degli anni del nazismo. Quanto fosse di moda il Fichte profeta del nazismo lo mostrano i libri celebrativi sul filosofo che gli autori mandavano poi con dedica autografa a Hitler: dunque, ad esempio, «al venerato Führer per il suo trentanovesimo compleanno» [Grunewald 1927], «al salvatore del popolo tedesco Adolf Hitler in venerazione» [R. Fichte 1932]. Rappresentanti fervidi del revival furono Ernst Bergmann [1933], Arnold Gehlen, Karl Larenz, tutti assidui nel teorizzare quanto Fichte avesse anticipato il nazionalsocialismo: dalle leggi naziste sulla reintroduzione del maggiorasco [Gehlen 1935: 12] ch'egli avrebbe ispirato, fino all'esser egli stato – come diceva Larenz [1939] in un discorso universitario del 1938 alla Lega dei docenti nazionalsocialisti – il profeta di una filosofia, anzi di una “scienza”, caratterizzata da quelle essenziali peculiarità etnico-razziali che assicurano il primato al popolo tedesco. Hermann Schwarz, diventato cultore di mistica nazionalsocialista, trovò toni elegiaci nell'illustrare – in una sua dispensa universitaria dedicata alla *Storia della filosofia di stirpe tedesca* – come grazie a un “mistero divino” di tipo *völkisch* o popolare-di-stirpe, il “popolo” etnico-razziale abbia ispirato in ugual misura sia Fichte che Hitler [Schwarz 1937: 60, 65]. I nazisti – vedremo oltre (cfr. cap. X) – erano certamente grandi esperti di populismo in camicia bruna, interessatissimi dunque a farla indossare a grandi nomi della cultura tedesca. Non c'è motivo di affibbiare quella divisa anche a Fichte.

Nota bibliografica

Su Arndt è ancora utile Engels [1841/1975]; su Arndt nel movimento patriottico, Mori [1984: 189-96] e Wiebke [2007]; Petersen/Ruth [1934] è un esempio dell'utilizzazione nazista di Arndt.

Su Jahn: Ueberhorst [1969, 1978]; Düding [1984] sul ruolo nazionalistico delle associazioni di ginnastica; Sprenger [1985] sulla ricezione *völkisch* di Jahn dopo il 1871 e durante la repubblica di Weimar; Dürre [1935] e Theune [1937: 17-29] come esempi dell'utilizzazione nazista di Jahn.

La trattazione generale più esauriente su Fichte è ancora quella di Léon [1954²], con particolare riguardo al tomo II/2: *La lutte pour l'affranchissement nationale (1806-1813)*, e ivi alle dettagliate informazioni (pp. 54-133, 242-78) sui *Discorsi alla nazione tedesca* e sul tema della "guerra nazionale" del 1813.

Studi specifici su Fichte politico: Engelbrecht [1968, il nazionalismo], Batscha [1970, società e Stato], Gawlina [2002, il concetto di democrazia nel tardo Fichte]. Recentemente uno scritto di Fuchs [2006], richiamando l'attenzione sul vecchio luogo comune del Fichte "nazionalista", ne ha illustrato l'inattendibilità: nel senso che il "nazionalismo" di Fichte è comprensibile soltanto se lo si contestualizza in dettaglio.

Sul concetto fichtiano del "popolo primordiale" c'è Schneiders [1996], il quale si attarda però in un altro luogo comune, quello di Fichte sostenitore di una sorta di dispotismo illuminato e autocratico.

Su Fichte strumentalizzato dal nazionalsocialismo è esauriente Pesch [1982], e per un quadro generale dei problemi posti dal pensiero politico di Fichte si può ancora vedere Merker [1978].

Hegel, il popolo e l'eurocentrismo metafisico

1. *Un populismo nascosto*

In Germania, quando all'inizio dell'Ottocento si trattò di capire che cosa fosse il "popolo", prevalse il richiamo all'identità di stirpe. Era il più facile per mobilitare gli animi a favore di una guerra di liberazione dal dominio straniero (ovvero napoleonico, ovvero francese). Se ci si doveva liberare dai francesi, bisognava che i principi basilari per costruire la nazione fossero diversi da quelli dell'odiato straniero. Quale migliore base per distinguersi, allora, se non la più radicale di tutte le diversità, la specificità etnica, la peculiarità della stirpe come unica vera essenza del popolo?

Ma Hegel, massimo rappresentante dell'idealismo filosofico in Germania nel primo trentennio dell'Ottocento, cosa poté mai spartire con un populismo siffatto? Nulla, parrebbe. Nel suo orizzonte non dominava nessuna idea di "popolo" in quanto tale, bensì quella di "Stato". Il popolo, diceva, è massa informe, suscettibile di diventare qualcosa solo grazie allo Stato, anzi grazie allo Stato monarchico che gli fa da tutore; è quindi irragionevole che il popolo partecipi al governo politico.

Ciò campeggiava nelle lezioni di Hegel sulla filosofia politica, soprattutto berlinesi, e nel suo manuale del 1821 che ne era la base, i *Lineamenti di filosofia del diritto*. «Il popolo, preso senza il suo monarca, è la massa informe» alla quale non spetta nessuna sovranità perché «la sovranità esiste in quanto personalità della totalità, e questa personalità [...] è in quanto *persona del monarca*». Chi si rappresentasse il popolo senza il monarca, ne avrebbe una «rappresentazione *incolta*» perché in tal caso lo concepirebbe o «come una *tribù patriarcale*», cioè un'entità anacronistica, oppure «nella fase immatura in cui sono possibili le forme della democrazia o dell'aristocra-

zia», forme per Hegel tutte molto arretrate rispetto alla monarchia [Hegel 1821: § 279].

A questo punto ci si potrebbe rammentare che il rapporto di sotmissione del popolo al sovrano era un ingrediente già del *populismo dinastico* (cfr. cap. I, 2), presente anche nel romantico Novalis (cfr. cap. III, 4). Ma andiamo avanti.

Apprendiamo che solo nello Stato – e soprattutto in quello monarchico, essendo questo la personificazione più appropriata dell'idea di Stato – il popolo ha «un'esistenza universale e universalmente valida per sé e per gli altri» [ivi: § 349]. Vuol dire che le forme empiriche di esistenza (famiglia e società civile) che una popolazione ha indipendentemente dallo Stato, possiedono per Hegel un loro statuto concettuale solo come fasi inferiori rispetto al terzo superiore momento che è l'idea di Stato. Di questa esse sono soltanto una sorta di emanazione a ritroso, verso il basso.

Nelle lezioni berlinesi – di cui è un condensato la cosiddetta *Grande Enciclopedia* pubblicata postuma dai discepoli sulla base di loro appunti – la cosa veniva spiegata così: «nell'esistenza di un popolo, lo scopo sostanziale è di essere uno Stato e di conservarsi come tale», sicché «un popolo privo di forma statale» – come a dire «una nazione in quanto tale», solamente “nazione” dunque, insomma una nazione senza Stato – «non ha propriamente alcuna storia», dal momento che quanto «avviene ad un popolo e si sviluppa nel suo seno, ha il suo significato essenziale in relazione allo Stato» [Hegel 1832/2000: § 549]. Perciò lo Stato non può contaminarsi con il «principio della pluralità e della moltitudine» che caratterizza i momenti a lui subordinati; e il popolo, essendo «pluralità e moltitudine» e dunque «figura informe e inorganica», non potrà mai arrogarsi di assurgere, in veste di assemblea di rappresentanti, a vero «potere legislativo» [ivi: § 544].

Nel disegno hegeliano v'erano sì, a un certo punto, le “assemblee per ceti” come una sorta di ponte tra la società civile e il governo dello Stato. Ma non servivano a far partecipare i sudditi al *governo*, bensì a *educarli* alla soverchiante maestà dello Stato, a renderli convinti della razionalità della loro sudditanza, del doversi essi limitare a interessi che non riguardassero mai le grandi questioni vitali dello Stato, ad esempio «la guerra e la pace». Insomma, non a quelle assemblee spettava il potere legislativo, bensì soltanto alle “autorità governative” e anzitutto al “potere del sovrano” il quale si riservava le

decisioni finali “in modo assoluto” [ivi: § 544]. Essendo le attribuzioni politiche date da Hegel al “popolo” uguali a zero, si viene dunque davvero delineando un quadro di “populismo dinastico”.

La sorpresa è però che l’entità “popolo”, tanto espunta dalla prassi politica istituzionale, ha fitte presenze altrove. A cominciare dalla politica *in chiave filosofica*, ovvero dalla teoria *speculativa* dello Stato: dove leggiamo che «il popolo in quanto Stato è lo spirito nella sua razionalità sostanziale e realtà immediata, e dunque è il potere assoluto *in terra*» [Hegel 1821: § 331]. Esautorato nella prassi, il “popolo” acquista potenza nell’area del puro “spirito”, nelle terre della speculazione. Privato del proprio corpo politico, acquista un corpo mistico.

Inoltre, ed è la seconda sorpresa, esso viene contemporaneamente immerso dal filosofo in una quintessenza bio-naturalistica di rigida immutabilità, un’immobilità che ha basi metafisiche. La molteplicità dei popoli dipende infatti dai tanti modi in cui «l’universale vita planetaria dello spirito naturale [...] si particularizza nelle concrete differenze della Terra, decomponendosi negli *spiriti naturali particolari* che esprimono complessivamente la natura dei continenti, e costituiscono la *diversità delle razze*» [Hegel 1832/2000: § 393].

Questo determinismo biologico-geografico portò Hegel alla conclusione che le diversità tra i popoli, le «particolarità che si possono chiamare *spiriti locali*», si manifestano non solo «nella conformazione e disposizione del corpo» (cioè nella componente più direttamente biologica della vita umana), ma anche «nelle forme della vita esteriore, nell’occupazione», e «ancor più nella tendenza e attitudine interiore del carattere intellettuale ed etico dei popoli». E tutti questi tratti – che vanno dall’empirico colore della pelle fino all’intelligenza e alla morale – si presentano assolutamente immutabili: «per quanto indietro si risalga nella storia dei popoli, essa mostra la costanza di questo modello delle particolarità nazionali» [ivi: § 394].

Perciò le differenze geografiche e razziali sono tutt’uno con quelle nazionali, immutabili le une e le altre. Hegel ci teneva a sottolineare, «per prima cosa», che «la differenza nazionale è una differenza non meno netta delle differenze razziali tra gli uomini»; poi, che «l’immutabilità del clima, delle caratteristiche complessive del territorio nel quale una nazione ha il proprio insediamento permanente, contribuisce all’invariabilità di questa»: e che perciò, ad esem-

pio, «gli arabi ancora oggi si mostrano dovunque come sono descritti nei tempi più remoti» [ivi: § 394, Aggiunta].

Le particolarità immutabili della nazione-razza si trovano altresì nei popoli europei. Hegel salda le loro particolarità antropologiche immediatamente alle qualità dello “spirito”, e queste a quelle. Certo, in quanto europei hanno qualcosa in comune: «la principale determinazione nella natura di questi popoli è il preponderare dell’interiorità, della soggettività salda in se stessa» [*ibid.*]. Ma, questo, per quale motivo? A motivo di un assioma. Ovvero, perché gli europei sarebbero superiori a ogni altra gente del pianeta per volontà dello “spirito del mondo”; e perché un requisito della superiorità è l’esser capaci di riflettere su se stessi, insomma l’“interiorità”. Quest’ultima subisce però qualche variazione «a seconda della posizione più meridionale o settentrionale dei Paesi abitati da questi popoli» [*ibid.*], dunque ancora per determinismo geografico.

Il “carattere individuale” degli *italiani* è per tale motivo una «spontaneità non turbata da fini universali», e da ciò «dipende anche la vivace mimica degli italiani», onde «il loro spirito si riversa senza inibizioni nella corporeità» [*ibid.*]. Negli *spagnoli*, invece, «il contenuto individuale riveste già la forma dell’universalità [...], la saldezza della rappresentazione pensata». Via via poi che si sale al Nord, «i *francesi* mostrano tanto la saldezza dell’intelletto quanto la mobilità dell’ingegno»; gli *inglesi* hanno una “originalità della personalità” la quale «non è però spontanea e naturale, ma scaturisce dal pensiero, dalla volontà»; i *tedeschi* hanno «la fama di pensatori profondi, e tuttavia non di rado poco chiari» e inclini alla pignoleria, ma posseggono comunque uno «spirito in generale più introverso di quello di talune altre nazioni europee» [*ibid.*]. Il catalogo di queste presunte caratteristiche nazionali – governate dall’idea primitivista delle nazioni come grandi individui naturali che incarnano presunte qualità immutabili (ma dipendenti, in pratica, dalla capacità di qualsiasi autore di accrescerne l’elenco all’infinito) – impressiona per la solennità di cui il filosofo riveste una serie di luoghi comuni che nella sua epoca correvano per la strada.

L’entità “popolo”, piena di tutte le particolarità nazionali che sarebbero rimaste invariate nei millenni, giocò infine un ruolo di assoluto rilievo nella concezione che Hegel ebbe della storia del mondo.

Nella sua filosofia della storia c’è un alternarsi di popoli alla guida dell’umanità, con l’“autocoscienza” di questo o quel popolo par-

ticolare a impersonare, a turno, il grado di svolgimento dello “spirito universale”. E quel tale determinato popolo «è nella storia del mondo, e per questa precisa epoca (*e può farvi epoca una volta soltanto*), il popolo *dominante*» [Hegel 1821: § 347]. C'è chi ha commentato che dunque, «di fronte a questo diritto assoluto, gli altri spiriti di popolo sono, in quella determinata epoca, totalmente privi di diritti» [Kiesewetter 1995²: 133]. Né va dimenticato che il filosofo, ogni qualvolta trattava dello “spirito del mondo”, non trascurava di sottolineare come – in corrispondenza delle inviolabili leggi della dialettica che si gloriava di aver formulato – soltanto i popoli germanici fossero capaci di attuare lo “spirito del mondo”: insomma «spetta al principio nordico dei *popoli germanici* portare a compimento» la “conciliazione” tra la “verità e libertà oggettiva” e la “inferiorità” dello spirito [Hegel 1821: § 358].

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* la parte finale, sul “mondo germanico”, ribadiva che appunto nel mondo germanico «viveva uno spirito completamente nuovo, a partire dal quale il mondo doveva ormai rigenerarsi, vale a dire lo spirito libero, che riposa su se stesso» [Hegel 2003: 284].

Nella Germania della seconda metà dell'Ottocento, dopo l'unità nazionale, avrà fortuna la formula propagandistica che “spetta all'indole tedesca risanare il mondo”. C'è sicuramente un'affinità con la rigenerazione germanica del mondo auspicata da Hegel (e pure da tardoromantici come Arndt), ma senza che Hegel, per questo, debba venir arruolato nel pangermanesimo. Le idee sulla superiorità del popolo tedesco semplicemente circolavano ovunque. Da chiedersi è, semmai, quale dinamica filosofica di Hegel e quali suoi procedimenti concettuali abbiano favorito l'ingresso di quelle idee nel suo sistema.

Il determinismo geografico-biologico, le immutabili caratteristiche nativistiche nella vita dei popoli, il “popolo” come macro-individuo al quale attribuire i predicati più fantasiosi e semplicisti, l'incarnarsi di simboli metafisici in popoli chiamati a essere “popoli-guida”, la qualifica di popolo dominante assegnata sempre al popolo cui appartiene l'autore di tali dottrine: sono articoli abbondantemente presenti in ogni populismo anche mediocre.

Un altro simile articolo era la preferenza che Hegel, nel definire identità e natura di un popolo, dava comunque a categorie prepolitiche. Così le “nazioni germaniche” avrebbero da sempre «la missione» (assegnata a esse, si presume, dallo “spirito del mondo”) «di

essere portatrici del principio cristiano e di attuare l'idea come fine assoluto della ragione» [ivi: 292]. Così una dottrina religiosa molto particolare non solo veniva assunta come il tratto quintessenziale di un popolo, ma in un sol fiato questo particolare tipo di identità era equiparato al primato della ragione e un fenomeno semplicemente storico veniva potenziato a valore universale. Analoga ristrettezza affliggeva la distinzione introdotta all'interno della "razza caucasica" tra gli europei e gli abitanti del Vicino Oriente in base all'essere gli uni "cristiani" e gli altri "maomettani" [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]: come se, a tacer d'altro, tra quei popoli non fossero esistite altre differenziazioni *prima* dell'aver essi acquisito le due diverse identità religiose, e altre differenze non si fossero aggiunte e continuassero a esserci *dopo*.

Hegel non era un "populista" nel senso tecnico della parola, non poteva esserlo perché amava la supremazia dello Stato, ma nel suo discorso comparivano temi del populismo tedesco del tutto palesi. Non era un vero filosofo "nazionalista", ma esaltava il "mondo germanico". Eppure, verso la fine dei *Lineamenti di filosofia del diritto* c'era anche, in via generale, la constatazione della natura troppo particolaristica degli "spiriti dei popoli": nei confronti della cui bassa realtà doveva invece rifulgere, illimitato e superiore, «lo spirito *universale*, lo *spirito del mondo*» [Hegel 1821: § 340], l'unico di cui ci si doveva occupare davvero. Da dove venivano queste oscillazioni e incongruenze? Perché mai i temi del populismo reclamavano comunque un loro posto? E perché c'era anche la superiorità "germanica"? Vorrei ancora rinviare un tentativo di risposta.

2. Un eurocentrismo filosofico coloniale

Il determinismo geografico-biologico, le venature populistico-razziali, le tesi sulla gerarchia di superiorità e inferiorità "naturale" tra gli "spiriti dei popoli" giocarono un brutto ruolo quando, dentro un disegno complessivo di filosofia della storia, Hegel volle definire i rapporti politico-culturali dell'Europa con gli altri continenti.

La corrispondenza tra elementi geografico-fisici e qualità spirituali (e la celebrazione delle qualità europee che ne fu il corollario) non era un'invenzione di Hegel. Friedrich Schlegel, nel saggio *Sulla lingua e sapienza degli indiani*, aveva illustrato l'assioma secondo cui

ogni popolo che fosse fuori della linea di migrazione del ceppo indo-europeo da oriente a occidente condurrebbe un'esistenza priva di senso. «Dell'America e dell'Africa meridionale non esisterebbe storia se ivi tutto fosse rimasto allo stato della misera selvatichezza, se insomma quei paesi non avessero ricevuto dall'Asia e dall'Europa stimoli e germi di superiore attività spirituale, di cultura e di movimento» [Schlegel 1808/1958, VIII: 273]. Essendo quei paesi privi di vera identità, si sono ridotti giustamente a semplice oggetto per la colonizzazione e/o l'attività missionaria europea; e poiché il colonizzatore li «civilizza», gli è anche lecito «dominarli» [ivi: 279]. Già le lezioni schlegeliane di Colonia del 1805-6 sulla "storia universale" avevano offerto in proposito gravi luoghi comuni, ad esempio che i negri, «inadatti alla cultura spirituale a causa della loro grande sensualità», avrebbero «qualcosa di somigliante alla scimmia» [Schlegel 1805/1958, XIV: 15].

Di lì a poco il geografo Carl Ritter, scrivendo nel 1817-18 sulla geografia in rapporto alla natura e alla storia umana, addurrà per la superiorità della civiltà europea il paragone con il sole. Poiché esso «sorge a Oriente e nel suo corso regale descrive un arco luminoso che passa per il mezzogiorno e va fino al lontano Occidente» [Ritter 1822², I: 10], ciò sta a indicare che quel che si trova a Occidente ha il privilegio del maggiore sviluppo addirittura per ragioni naturali. Sempre per far risaltare l'Europa come l'entità più perfetta, Ritter costruì poi un legame immediato tra la conformazione fisico-orografica dei continenti e il loro peso culturale. Se infatti «l'Africa appare come un tronco senza membra», e «l'Asia si mostra ramificata su tre lati, ma con prevalenza del tronco», non può esservi dubbio che ogni genere di superiorità spetti invece all'Europa, la quale «si mostra articolata in tutte le direzioni», anzi «con una prevalenza delle membra sul tronco compatto del continente» [ivi: 62]. Era una geografia rivestita di filosofemi fantasiosamente gratuiti.

La tesi della corrispondenza tra l'elemento geografico-fisico e quello spirituale raggiungerà l'apice in Hegel. A supporto di un eurocentrismo intessuto di filosofia, e dalla filosofia assolutizzato, egli mobilerà l'intero armamentario del suo sistema speculativo.

La serialità orografica ritteriana di Africa-Asia-Europa in scala ascendente venne da lui trasformata in una legge dello "spirito". Il quale nella filosofia di Hegel ha sempre uno svolgimento dialettico a tre fasi, triadico. Nelle lezioni del 1827-31 basate sulla sua *Enci-*

cloupedia delle scienze filosofiche l'Africa raffigurava il momento iniziale del percorso dello "spirito del mondo", cioè l'unità astratta, priva di differenze perché «appare nell'insieme come una massa di unità compatta». L'Asia, in virtù «dell'altipiano e delle grandi vallate irrigate da ampi fiumi», ne costituisce «l'antitesi» e dunque è il secondo momento, quello delle differenze. L'Europa, momento terzo o unificante della triade perché qui montagna e pianura si compenetrano ovunque, è «l'unità di quell'unità indifferenziata dell'Africa, e dell'opposizione non mediata dell'Asia» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta].

La gerarchizzazione filosofica dei continenti, con l'Europa all'apice, conferma – come spiegavano le *Lezioni sulla filosofia della storia* – che «la storia mondiale procede da Oriente a Occidente» [Hegel 2003: 90]. Succede così perché quel movimento è la manifestazione di un ordinamento universale. Dunque «l'Europa è senz'altro la fine della storia» [*ibid.*], e pertanto, per ogni immaginabile futuro, il resto del mondo varrà come mera appendice dell'Europa. A pezza d'appoggio valeva subito il fenomeno astronomico empirico-naturale del corso del sole, già mobilitato da Ritter. Come «in Oriente sorge il sole fisico, esteriore, che tramonta in Occidente», così qui, in Occidente, «sorge il sole interiore della coscienza di sé, che diffonde uno splendore superiore» [*ibid.*]. La dimensione naturale risulta immediatamente trascesa in quella spirituale (o culturale), e questa immediatamente calata nell'elemento empirico.

In omaggio al movimento dialettico-triadico che fa vivere i continenti, anche i loro abitanti ripetono quel ritmo. Pertanto «i *negri* vanno visti come una nazione fanciulla, chiusa nella sua spensieratezza non interessata né interessante» (e, in politica, con il dominio del «più spaventoso dispotismo»). Insomma, «il loro spirito sonnecchia [...], non fa progressi, e corrisponde così alla compatta, *indifferenziata* massa del continente africano» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. I negri – rincaravano le *Lezioni sulla filosofia della storia* – «sono sempre stati come li vediamo oggi», il loro «unico legame essenziale» con gli europei è stata ed è la schiavitù [Hegel 2003: 86], certo una deplorabile ingiustizia, ma inevitabile finché l'uomo africano è «ancora tutto prigioniero nello spirito naturale» e non «maturo per la libertà». Sicché – ecco il bilancio – l'Africa «non è un continente storico, un continente che abbia da esibire un movimento e uno sviluppo» [ivi: 87].

La «razza asiatica» comincia sì «a separarsi dalla naturalità», ma non vi riesce in pieno [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. Essa «opera in modo soltanto distruttivo, non costruisce nulla, non produce alcun progresso nella storia mondiale. Tale progresso si realizza soltanto grazie alla razza caucasica» [*ibid.*]. Il tratto distintivo dei cinesi – spiegano le *Lezioni sulla filosofia della storia* – «è la mancanza di tutto ciò che appartiene allo spirito, libera morale concreta, moralità, profondità d'animo, religione interiore, scienza e arte vera e propria» [Hegel 2003: 119]. Avviene lo stesso per l'India: «astuzia e scaltrezza sono il carattere fondamentale dell'indiano», il quale «davanti al vincitore si mostra umile, strisciante e vile, davanti al vinto e al suddito è privo di riguardi e crudele» [ivi: 136]. Essendo tutti quei popoli rimasti «rinserrati al loro interno», chiusi al mondo, essi «entrarono in rapporto con la storia successiva solo quando furono visitati e scoperti a loro volta» [ivi: 89]. Ovvero, quando quei paesi vennero fecondati dalla positivissima penetrazione europea.

Infatti solo negli europei, «solo nella razza caucasica lo spirito giunge all'assoluta unità con se stesso [...], si coglie nella sua assoluta indipendenza [...] e dà in tal modo origine alla storia mondiale» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. Soltanto negli europei «lo spirito giunge, dalla sua astratta universalità, alla dispiegata pienezza della particolarizzazione» [ivi: § 394, Aggiunta].

La maggior parte del mondo e dei suoi abitanti non è dunque mai entrata veramente nella storia. In quest'ultima si colloca pienamente soltanto l'Europa, che perciò ha, rispetto al resto del globo, tutti i diritti che spettano alla storia. Ciò diventerà un luogo comune in occasione di tutte le prese di possesso coloniali. Il geografo Karl Dove dirà tranquillamente, a proposito della colonia del Togo in Africa, che «la sua storia comincia propriamente solo quando quella costa, con la bandiera della Germania che vi fu issata, venne messa sotto la protezione del *Reich*» [Dove 1909, I: 6].

Hegel già nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* e nella *Grande Enciclopedia* aveva spiegato i motivi vincolanti, a suo dire strettamente filosofici, del dominio fecondo e positivo dell'Europa sul mondo. Lo «spirito europeo» esprime una «inestinguibile sete di sapere che è estranea alle altre razze». L'europeo «è interessato al mondo [...], vuole far suo l'altro che gli sta di fronte, raggiungere, nelle particolarizzazioni del mondo, l'intuizione del genere, della

legge, dell'universale, del pensiero, dell'interna razionalità» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. L'espansione coloniale europea è dunque, in primo luogo, una faccenda squisitamente filosofica, l'esplicazione di una "legge dello spirito", quindi un evento di irresistibile destino.

Sul cammino metafisico dello spirito Hegel insistette anche nello spiegare la colonizzazione bianca dell'America. Certo, gli indigeni del Perù, del Messico e del Nordamerica si sono estinti, ma ciò rispondeva esattamente alla legge dello spirito. La cultura indigena, troppo immersa nella natura, fatalmente «doveva tramontare all'avvicinarsi dello spirito» [Hegel 2003: 71]. Prova ne è l'"impotenza fisica e spirituale" mostrata dagli autoctoni: «l'inferiorità di questi individui sotto ogni aspetto, perfino in relazione alla stazza, è riconoscibile in tutto». Essi perciò «dopo lo sbarco degli europei in America [...] si sono estinti a poco a poco al soffio dell'attività europea» [ivi: 72]. Una "estinzione", dunque, come fenomeno assolutamente naturale; e una "attività europea" il cui "soffio" suggerisce uno svolgersi del tutto tranquillo, quasi soave, senza nessun orrore di genocidio. L'incapacità e impotenza degli indigeni di opporsi ai colonizzatori era stata del resto un argomento usato già dai primi *conquistadores* iberici per dimostrare appunto l'inferiorità indigena e perciò il diritto dei bianchi a sottometterli. Solo che non tirarono in ballo una filosofia dello spirito.

Che poi all'interno del globale "spirito europeo" spettasse al "popolo germanico" la superiorità etico-civile e culturale, era dai romantici fino a Hegel un assioma da non discutere neppure.

Negli allievi di Hegel la visione etnicista travestita da speculazione filosofica ebbe aspetti ancora più grotteschi. Karl Rosenkranz, professore all'università di Königsberg e sedicente unico vero interprete di Hegel, si deliziava della barbarie degli africani riportata dal geografo Zimmermann in suoi resoconti di viaggio di inizio Ottocento («i neonati la regina Xinga li faceva pestare vivi nei mortai» [Rosenkranz 1843²: 29]). Rosenkranz ne concludeva che i negri (*homo aethiopicus*), miscuglio pressoché irredimibile di infantilismo e crudeltà, sono «incapaci di qualunque atto creativo» e anche nelle abilità artigiane sanno soltanto «muoversi a un livello subordinato». Nell'ambito della «razza gialla» i malesi (*homo orientalis*) sono «passionali» e raggiungono «apici di furia tropicale», gli indigeni nordamericani (*homo columbicus*) hanno «cupezza egotistica» e «smisu-

rato arbitrio individuale», i cinesi (*homo sinicus*) posseggono abilità e conoscenze che «però si fermano a un gradino oltre al quale non sanno andare», e infine i mongoli (*homo scythicus*) «uniscono l'egotistica nutria dell'americano alla sfrenata licenziosità del malese» e appunto perciò i regni di Attila e Gengis Khan furono effimeri [ivi: 31-34].

Tutt'altra musica, ovviamente, per la razza bianca. «La perfezione di questa razza consiste nell'aver essa superato le unilateralità delle altre» mediante «un *incessante progredire dal passato verso il futuro*». L'hanno fatto particolarmente le «tribù europee della razza caucasica». Se l'indiano (*homo indicus*) sviluppa una fiorente fantasia concentrata sul presente, e l'*homo arabicus* (il semita e in particolare l'ebreo) una «straordinaria attenzione al passato», sono gli europei (*homo japheticus*) a «mostrare la spinta verso il futuro, pur mantenendo vivi nella loro memoria i risultati del passato» [Rosenkranz 1843²: 34-35]. Potevano esservi dubbi, nel professore hegeliano che classificava le razze come Lineeo le piante, che l'uomo europeo, quintessenza di passato, presente e futuro, e dunque di tutte le perfezioni, fosse filosoficamente predestinato al dominio del mondo?

Con sfoggio di erudizione professorale veniva data all'espansionismo coloniale la patina di una santificazione metafisica. Nella realtà dei fatti eurocentrismo ed euroetnicismo erano anzitutto un esistente fenomeno culturale storico, soprattutto incentivato e variamente usato come uno strumento utile al colonialismo. Quest'empiria ideologica i filosofi la coccolarono come l'espressione di una profonda, eterna legge dello spirito. A volte però il velo delle decorazioni speculative si squarciava di colpo.

Fu il caso di Constantin Rössler, docente a Jena e autore di un *Sistema della dottrina dello Stato* che si ispirava a idee hegeliane. La sintesi di tutte le funzioni etiche, diceva, va in direzione dello Stato, sia «come il dispiegarsi interno della sua potenza», sia «verso l'esterno come impulso di conquista» [Rössler 1857: 202]. Nella descrizione delle conquiste coloniali, la ricetta fu l'espansionismo europeo nudo e crudo: «se popoli incapaci e improduttivi posseggono terre di ricche linfe, la terra deve venir loro tolta, ed essi devono o venir dispersi o annientati, oppure costretti a servire e, mediante il servaggio, a diventare qualcosa» [ivi: 547]. La realtà mostrava se stessa, a tratti, senza veli.

3. Il guaio delle costruzioni speculative

Riassumendo: a Hegel il "popolo" – come gruppo antropico più o meno coeso in un determinato territorio, e con sfere di vita empirico-materiali e storico-culturali non necessariamente legate all'esistenza dello Stato – interessava soprattutto per le spinte e i motivi che avrebbero dovuto condurre tale gente non solo allo "Stato", ma, assolutamente, allo Stato come lo concepiva lui, cioè suprema espressione di quel ch'egli chiamava lo "spirito oggettivo". L'aveva espresso benissimo il § 262 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: secondo la formula speculativa di Hegel, è «l'idea reale, lo spirito» (qui in veste di idea dello Stato) che «scinde se stesso» nelle sfere a lui subordinate della famiglia e della società civile, e a esse «assegna la materia» (cioè le "finità" prodotte dallo "spirito" stesso e da lui calate nel mondo empirico). Lo fa per «scaturire dalla loro idealità come spirito reale, per sé infinito», insomma per godere della propria infinità.

Dunque le sfere subordinate sono teleologicamente orientate verso un'area che ha il valore aprioristico di essere superiore a esse sin dall'inizio; e la dinamica di quest'area viene stabilita dal filosofo speculativo. Costui sa tutto dei misteri dello "speculativo": «il momento *speculativo*, o il *positivo-razionale*, concepisce l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di affermativo nella loro soluzione e nel loro trapasso», come affermava l'edizione del 1830 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* [Hegel 1830³: § 82].

Il momento "speculativo" della filosofia impone di prendere il dato di fatto, il materiale empirico, non per quello che esso è, bensì secondo il suo rapporto con l'Assoluto "speculativo" e nei termini in cui questo rapporto è stato enunciato dal filosofo. Il materiale empirico va dunque trasceso, spogliato della sua propria natura e trasformato in "segno" o "segnale" esteriore di qualcosa che avviene in recessi che gli restano nascosti, dentro l'Assoluto. Ma se sempre l'empiria va letta secondo i dettami dell'Assoluto, allora qualsiasi empiria può ricevere il timbro che la segnala come simbolo dell'Assoluto. Una sorta di simultaneo doppio scambio, dell'empiria in speculazione e della speculazione in empiria, insidia il discorso filosofico hegeliano.

Il «rovesciarsi dell'empiria in speculazione» (usò quest'espres-

sione Marx in una sua critica del 1843 al metodo della filosofia politica di Hegel) deriva dall'aver «l'empiria [...] come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo» [Marx 1843/1976: 8]. «Il reale soggetto appare come qualcosa d'altro», come un momento di quella «mistica sostanza» che è l'Assoluto [ivi: 26].

Il "popolo", ovviamente, è qualcosa che di fatto c'è. Ma il suo esistere empirico, quello che si coglie a prima osservazione, appare a Hegel troppo bassamente materiale, troppo "massa informe" che "non sa che cosa vuole" (la vera idea di popolo essendo, secondo l'assioma speculativo, un'emanazione dello Stato, cioè di quel che su questa terra più si avvicina all'Assoluto).

Ecco allora che con le ali della speculazione bisogna trasferire il popolo empirico nella sfera superiore dello Stato, anzi, farlo proprio diventare "Stato" e dunque "spirito", e in tale veste celebrarlo. Abbiamo visto la celebrazione: «il popolo in quanto Stato è lo spirito nella sua razionalità sostanziale e realtà immediata, e dunque è il potere assoluto *in terra*» [Hegel 1821: § 331]. Peccato solo che questo celebrato «potere assoluto *in terra*» si rivela di fatto inesistente, fittizio (tant'è vero che Hegel di quel "potere" del popolo non dice più nulla in nessun altro luogo, né dunque spiega come "*in terra*" esso realmente si esplicherebbe). Al "popolo" egli non dà nessun potere reale nello Stato reale; esso neanche come "assemblea per ceti" può intromettersi in questioni vitali dello Stato.

Il popolo assunto nel cielo dello Stato ha assunto la veste di un ente mitico-mistico; e degli inventati paramenti speculativi di questo popolo-Stato, Hegel non dà particolari descrizioni (salvo, a proposito dei "popoli germanici" che ne sono presumibilmente gli indossatori migliori, varie assicurazioni su come in essi si realizzerebbe una conciliazione idealistico-metafisica tra "oggettività" e "soggettività"). A dire il vero: descrizioni "speculative" egli *neanche può darne*, perché una volta trascesi i contenuti empirici nel cielo dell'apriori, i contenuti da descrivere con la penna empirica non ci sono più. Tuttavia, a una filosofia della politica i contenuti (dunque una materia da descrivere) sono indispensabili (e altrettanto ne ha bisogno una filosofia della storia se essa vuole descrivere la missione dell'Europa nel mondo e la superiorità dell'Europa sugli altri continenti). I contenuti empirici occorre dunque attingerli da qualche altra parte.

Secondo il Marx del 1843, l'empiria trascesa in speculazione portò, come seconda battuta, un «rovesciarsi della speculazione in

empiria». Insomma, c'è «necessariamente il risultato che *acriticamente* viene assunta un'*empirica* esistenza come la reale verità dell'idea» [Marx 1843/1976: 44]. Il tutto sarebbe – come Marx osservò altrove [Marx 1844/1976: 359] – «una filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente». Da un lato un «idealismo privo di critica», venendo la realtà presentata come un'emanazione immediata dell'idea, dall'altro un «positivismo acritico» il quale nel discorso, altrimenti vuoto, deve immettere i contenuti sotto forma di quegli empirici dati materiali che si trovano più facilmente sottomano. Diventa un'empiria mal digerita, una “materia” desunta di peso dalle rappresentazioni ideologiche dell'epoca più in voga e semplicemente buttata dentro l'involucro del sistema speculativo. Ma ivi produce disordine, perché nel discorso immette scorie empiriche grezze che secondo il programma del filosofo non dovevano esserci.

Si potrebbe dire che nello scantinato dell'edificio speculativo ribolle (emergendone incontrollata e corrodendo l'edificio) una massa di dati empirici sostanzialmente casuali perché fortuito è nei loro confronti il vaglio critico. Riguardo a essa si trovano in Hegel sia riflessioni cognitivamente valide, sia un loro mescolarsi altrettanto casuale con i luoghi comuni più indigesti.

A riflessioni consapevoli del contesto reale appartengono, ad esempio nelle *Lezioni di filosofia del diritto* del 1824-25, considerazioni sullo spirito nazionale inglese basate su esatte notazioni di psicologia sociale a proposito del consenso collettivo di cui godeva l'espansionismo coloniale [Hegel 1989: 268-69]. O, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, il rilievo dato al problema del rapporto tra l'individuo e il suo popolo, al fatto che «l'individuo trova il popolo alla stregua di un mondo già pronto, consolidato, nel quale deve incorporarsi», sicché «nella sua opera, nel suo mondo, lo spirito del popolo gode ora di sé e si appaga» [Hegel 2003: 66]. È riflessione sociologica, non filosofema speculativo.

Sull'altro versante il connotato principale dell'empiria trasportata dentro l'edificio filosofico come massa grezza o appena sbazzata, è che Hegel la presenta come se fosse pienamente consona alla filosofia speculativa aprioristica, anzi costituisse un eccellente elemento di comprova e sostegno di quest'ultima. Seriosi discorsi filosofici si basarono su nozioni empiriche prese senza analizzarle, su semplici luoghi comuni dell'epoca, su generalizzazioni affrettate e pregiudizi antichi. Se ne sono visti alcuni esempi: il “popolo” come una sorta

di macro-individuo disegnato con i parametri della empiricità nativistica; i panorami empirico-descrittivi delle razze umane costruiti con le scorie di un determinismo geografico-biologico adoperato altresì per mostrare la superiorità dell'Europa sul resto del mondo; infine la superiorità dei "popoli germanici" sugli altri popoli europei alimentata sia da quel tipo di determinismo, sia dall'assumere tratti empirici della realtà come altrettanti "segni" di misteri filosofico-metafisici i quali si svolgerebbero per così dire "dietro il sipario". Era d'altronde una strumentalizzazione "speculativa" di dati empirici già diffusa nell'ideologia del romanticismo politico.

In Hegel gli elementi di populismo scivolarono dentro una filosofia politica che, in base ai suoi principi costitutivi (quali la maestà dello Stato come personificazione dell'Idea, o lo Stato addirittura come lo Spirito assoluto in terra in quanto "spirito oggettivo"), avrebbe dovuto esserne assolutamente immune. Invece proprio a quegli elementi di empiria incontrollata aprì larghi varchi la struttura aprioristico-speculativa dell'edificio concettuale, essendo inevitabile che l'apriorismo si riempia – per sua propria struttura e per legge di contrappasso – dei contenuti empirici più nudi e crudi.

Alle piattezze derivanti dall'empiria di più o meno bassa lega che camminava per le strade appartiene ad esempio l'adesione alla prassi empirico-fantasia della craniometria, dove l'ampiezza di un certo angolo d'intersezione di due linee facciali dimostrerebbe la netta superiorità della "razza caucasica" poiché in essa quell'angolo «è quasi, o del tutto, un angolo retto» [Hegel 1832/2000: § 393, Aggiunta]. O la condivisione del luogo comune secondo cui la colonizzazione di territori extraeuropei sarebbe una benemerita azione etica di Stati i quali, per soddisfare con l'emigrazione i bisogni di chi, a causa della sovrappopolazione, non riesce a «guadagnarsi la sussistenza» dentro lo Stato, occupano oltremare «un terreno ancora incolto o ancora insufficientemente utilizzato dai suoi abitanti» [Hegel 1989: 326]. O il ricorso a fantasiose concezioni di geografia fisica per statuire che certe parti del globo hanno una "immaturità geografica" la quale suggerirebbe anche la loro immaturità spirituale: e dunque, a contrasto, la grande superiore maturità dell'Occidente.

Pareva ad esempio da scartare per la futura storia mondiale tutta l'Oceania, perché «l'arcipelago fra il Sudamerica e l'Asia rivela un'immaturità fisica» dovuta alle isole che sono emerse troppo poco; e una «non minore immaturità geografica mostra la Nuova Olan-

da» [Hegel 2003: 71], nome iniziale dell'Australia. Sarebbe "imatura" perché ha «fiumi immensi, che tuttavia non sono ancora riusciti a scavarsi un letto, ma vanno a finire in acquitrini» *ibid.*]. Il procedimento è da manuale: un dato empirico di valore parziale (dell'Australia si conoscevano a malapena poche strisce costiere, e quasi nulla dell'interno) viene preso a conferma di una tesi aprioristica (ovvero l'immaturità globale, fisica e psichica, del resto del mondo rispetto all'Europa).

L'eurocentrismo unito al metodo speculativo rivelava la sua fragilità in particolare quando si cimentava in previsioni del futuro. L'assunto (aprioristico) della superiorità europea passata, presente e futura implicava come ovvia controparte il decadimento inevitabile di qualunque civiltà extraeuropea. La forma di civiltà che l'Europa avvertiva come un secolare nemico sulla soglia di casa, era l'islam (o "maomettismo" come si diceva allora): ai tempi di Hegel ancora bene insediato nei Balcani, dove il confine con l'impero ottomano correva lungo la Sava e il Danubio.

Perciò la filosofia hegeliana della storia, se voleva fornire una prospettiva gratificante doveva postulare un'uscita più o meno automatica dell'islam dalla storia mondiale. Con filosofemi speculativi si poteva affermare che ormai l'Oriente «è affondato nella massima viziosità» poiché, svanito l'entusiasmo delle conquiste, al posto del «fanatismo» è subentrato «il godimento sensibile, già presente nella figura primitiva della dottrina maomettana e collocato come ricompensa in paradiso» [ivi: 297]. Perciò, territorialmente «ricacciato ora in Asia e in Africa, tollerato in un angolo d'Europa solo per gelosia delle potenze cristiane, l'islam è svanito già da lungo tempo dal terreno della storia mondiale, per ritirarsi nella comodità e nella quiete orientali» *ibid.*].

Le filosofie aprioristiche della storia hanno a connotato la fede apodittica che "Spirito del mondo", "Ragione", "Assoluto", o quali altre entità il filosofo abbia inventato, procedano proprio così come lui ha immaginato. Oggi agli europei non si mostra affatto un islam adagiato «nella comodità e nella quiete orientali». Potrebbe essere un motivo per diffidare delle costruzioni aprioristiche, quale sia la parte che le inventi.

Che poi dagli apriorismi della filosofia politica di Hegel gli interpreti abbiano cercato di distillare profitti per questo o quel partito politico-ideologico, è tutt'altro discorso. È fuori dubbio che in Ger-

mania, soprattutto dalla seconda metà dell'Ottocento in poi, parecchi portavoce del nazionalistico Stato di potenza hanno cercato di abbellire il loro Stato forte ed espansionista richiamandosi a Hegel. A cominciare dallo storico chauvinista Heinrich von Treitschke, grande portavoce del Secondo *Reich* del 1871. Ma è fuorviante concludere – come negli anni della repubblica di Weimar fece ad esempio il giurista socialista Heller [1921/1971, I: 158] – che «l'idea hegeliana dello Stato è altresì espressione della volontà espansionistica dell'intera nazione»: anzi, in quanto istanza di una «incondizionata personalità sovrana dello Stato», addirittura «la progenitrice dell'imperialismo moderno».

Dalla fine dell'Ottocento in poi – con un ponte che dal *Reich* gu-glielmino giunse fino al nazionalsocialismo – la virulenza dell'ideologia imperialista tedesca derivò dal connubio della dottrina dello Stato di potenza con il populismo etnico e il razzismo. In Hegel né il populismo né la razza hanno una morfologia propriamente politica.

In Hegel gli elementi populistici appartengono al sostrato di bassa empiria che si insinua nella speculazione clandestinamente, un prodotto collaterale che emana dalla struttura del metodo metafisico-speculativo. E gli assiomi sulla superiorità bio-culturale europea, cioè le esaltazioni della “razza caucasica”, appartenevano talmente alla cultura diffusa dell'epoca che la loro presenza può difficilmente sorprendere. Semmai è da constatare, questo sì, quanto le impostazioni aprioristico-speculative indeboliscono gli anticorpi critici, cioè abbassano la soglia di guardia che normalmente rende più difficile all'empiria grezza di inquinare tranquillamente il discorso razionale.

Hegel restò al di qua della percezione dello Stato moderno come Stato nazionale, quello messo in piedi dalla società civile borghese, dove essa meglio faceva leva sul proprio immaginarsi come “nazione” a contenuto liberal-democratico. Questa percezione gli mancò, ma era anche rimasto sostanzialmente al di qua dei connotati torbidi – di intuizionismo irrazionalistico, spiritualismo vitalistico e organicismo biologizzante – che accompagnarono in Germania l'ideologia della nazione.

Al riguardo è emblematica la diffidenza che in momenti di coerente consapevolezza filosofica lo Hegel maturo mantenne nei confronti delle applicazioni politiche della teoria dei “*Volksgeister*”. Cioè verso l'idea di fondare determinate qualità e caratteristiche delle istituzioni politiche su determinati “spiriti” dei popoli o loro “ani-

me" direttamente derivate da qualità di stirpe o di razza. Nell'alternarsi di popoli alla guida dell'umanità descritto dalla filosofia hegeliana della storia è l'«autocoscienza» di questo o quel particolare popolo a impersonare a turno il «grado di svolgimento» che in quel periodo storico è proprio dello «spirito universale» [Hegel 1830³: § 550]. In linea di principio non avrebbero dovuto quindi entrarvi né la *razza* né la *stirpe* di quel popolo (sebbene nella realtà dei testi esse invece compaiano spesso, ma appunto come un'incontrollata intrusione dell'empiria grezza).

Durante gli anni del nazionalsocialismo vi fu sì chi volle arruolare anche Hegel tra gli antesignani della teoria di uno Stato fondato "sul sangue e sulla terra", cioè sull'etnia e sul territorio ch'essa abita; ma a quegli interpreti la cosa non riuscì, e anzi creò parecchi contrasti tra gli ideologi del regime (cfr. cap. X, 3).

Nota bibliografica

Kiesewetter [1995²] sostiene la tesi (estremizzata, ma ricca di documentazione su aspetti poco noti della cultura tedesca) che la dottrina dello Stato totalitario di potenza si sarebbe prolungata da Hegel fino al nazismo. I contesti storici – a considerare bene l'epoca di Hegel da un lato e le vicende della Germania postunitaria dall'altro – sono però talmente diversi tra loro che la tesi di una continuità lineare non appare davvero praticabile. Come connotato comune di quelle epoche c'è soltanto, in varia accentuazione, l'autoritarismo in politica. Ma di quest'ultima caratteristica tanti altri, oltre Hegel, sono stati paladini.

Sulla filosofia politica di Hegel, complessivamente Merker [1997²].

VI.

Nietzsche, il populista elitario

1. *L'anarchismo del genio*

Il filosofo Nietzsche ebbe una sorte particolare. Solo abbastanza tardi il suo pensiero ebbe fortune lunghe e controverse, a cominciare dalla fine dell'Ottocento fino al periodo intorno alla Grande Guerra, poi durante la repubblica di Weimar, infine nel nazismo.

Sarà mai il caso di collegarlo anche al populismo? Del "popolo" aveva una concezione prevalentemente negativa, di popolo-plebe o massa informe, fornita di due soli connotati: la mediocrità intellettuale e psichica, e l'essere un male purtroppo necessario. Si poteva ricavarne qualcosa di utile soltanto a patto che un individuo superiore, un Capo capace di durezza e preveggenza, irreggimentasse il "popolo" e gli togliesse dalla testa l'ambizione di voler governare, un'insensata brama, quest'ultima, di cui sono ispiratrici le idee liberal-democratiche del 1789 e poi quelle socialiste.

Dunque cosa avrebbe da spartire Nietzsche con il populismo? Anzitutto – ma ormai lo si è visto più volte – le coloriture populiste non dipendono, in ottica filosofica, dalle qualità specifiche attribuite al "popolo" (positive o negative che siano). Dipendono da una globale nozione mitico-metafisica che si ha del popolo, dagli occhiali cognitivi con cui lo si guarda, da atteggiamenti in senso lato di concezione del mondo. Fa comodo raffigurare il "popolo" come un'indistinta massa di plebe quando si vuole giustificare un programma etico-sociale elitario. In quel caso diventa un comando del destino che pochi individui superiori esercitino il dominio sulla massa informe e la pieghino alle finalità dell'élite: quest'ultima presentata ovviamente come portatrice di altissimi valori spirituali. Era questa l'ottica di Nietzsche.

Una siffatta visione etico-sociale richiedeva una concezione della

storia imperniata sulle qualità dell'individuo geniale e sull'aristocraticità di pochi singoli, sulle loro esaltanti capacità e virtù di contro alla colpevole inerzia, ottusità e quindi pericolosità delle masse. Di contro alla realtà e cultura esistenti, Nietzsche dichiarava non-valori i valori esibiti dalla modernità. Di fronte all'insieme di questi non-valori – nei quali rientrano sia gli strumenti filosofico-cognitivi della rivoluzione scientifica che i principi giuspolitici della “uguaglianza” e “libertà” proclamati dalle rivoluzioni borghesi – postulava una peculiarissima “trasvalutazione dei valori”. Occorreva «dare impulso a valutazioni opposte, e trasvalutare, ovvero rovesciare, i cosiddetti “valori eterni”»: come egli diceva nella quinta parte (“Per la storia naturale della morale”) di *Al di là del bene e del male* (1886) [Nietzsche 1886/1997, II: 661, n. 203]. La “trasvalutazione” ristabilirà anche il primato del genio, sinonimo di autenticità, salute morale e individualità creativa. Alle pseudoverità dell'epoca moderna va perciò contrapposta – come egli fa nella *Genealogia della morale* (1887) – la regola del «nulla è vero, tutto è permesso»: cioè la regola che, secondo Nietzsche, è stata formulata nella storia dell'umanità da tutti gli spiriti veramente superiori [Nietzsche 1887/1997, II: 889 (*Che significato hanno gli ideali ascetici?*, n. 24)].

Fondare la propria posizione filosofica sul Nulla era già stata un'idea di Max Stirner, capostipite dell'anarchismo moderno. «Ho riposto la mia causa nel Nulla», proclamava l'inizio del suo *L'Unico e la sua proprietà* (1845): significando con ciò la rottura totale con l'esistente mondo sia degli individui che della società. Nietzsche sintetizzerà il proprio programma di annientamento dei falsi valori e idoli nel sottotitolo del suo *Crepuscolo degli idoli* (1889). Quel libro avrebbe mostrato (così il sottotitolo) «come si fa filosofia con il martello», ovvero come il genio del suo autore avrebbe distrutto i feticci. In *Ecce Homo* (1889) elesse a propria missione la lotta «contro la menzogna di millenni», «contro tutto ciò che fino adesso era stato creduto, rivendicato, sacralizzato. Io non sono un uomo, io sono dinamite» [Nietzsche 1889a/1997, II: 1152 (*Perché io sono un destino*, n. 1)].

Il filosofo vedeva questo scontro come una battaglia epocale, convinto di incarnare nella sua persona un destino metafisico, e che il suo nome, misconosciuto dalla mediocrità contemporanea, avrebbe brillato nel futuro come quello del grande sovvertitore. Le sue armi dovevano essere quelle del genio, di «un genio della verità», co-

me egli si autodefinì in una lettera del 1888 alla scrittrice liberal-progressista Malwida von Meysenburg [Nietzsche 1997, III: 1323]. Non gli serve la scienza: «essa appartiene ai tipi d'uomo mediocri, in mezzo agli uomini d'eccezione si trova spiazzata, negli istinti di essa non c'è nulla di aristocratico e men che mai qualcosa di anarchico» [Nietzsche 1880/1997, III: 709 (*Dal Lascito degli anni Ottanta*)]. Il vero strumento è l'anarchismo filosofico, l'intuizione geniale, «una sorta di occhiale miracoloso»: così nel primo libro di *Umano, troppo umano* [Nietzsche 1886a/1997, I: 554 (*Dall'anima degli artisti e scrittori*, n. 162)]. Paragonabile, l'intuizione, all'istinto che è «la premessa di ogni maestria» [Nietzsche 1888/1997, II: 1226 (*L'Anticristo*, n. 57)]. Perciò anche «il genio risiede nell'istinto», perché il genio è perfezione e «si agisce in maniera perfetta soltanto quando si agisce istintivamente» [Nietzsche 1880/1997, III: 824 (*Dal Lascito degli anni Ottanta*)].

Genialismo, dunque, come dote innata, aristocratica, riservata a pochissimi. E agli antipodi anche della scienza, che non è aristocratica perché, purtroppo, potenzialmente accessibile a tutti, un sapere virtualmente democratico e perciò malsano. Ovvio corollario ne è l'anarchismo, il genio prosperando soltanto quando non è costretto da regole. Non sottostarà a norme uguali per tutti come vorrebbe lo sciagurato ordinamento democratico. Mica vorrete abbassare il genio al livello di quei carrettieri i quali – come Nietzsche ironizza nella seconda parte (1874) delle *Considerazioni inattuali* (1873-74) – «hanno stipulato tra di loro un contratto di lavoro, e decretato che il genio è superfluo, e tutto questo perché conferiscono l'impronta del genio a ogni carrettiere» [Nietzsche 1874/1997, I: 256 (*Su vantaggi e svantaggi che la storia ha per la vita*, n. 7)]? A ben vedere, l'intero esser filosofi è anzi una faccenda di nascita, di discendenza dalla stirpe giusta. In *Al di là del bene e del male* viene spiegato che «un diritto alla filosofia – intesa questa parola in un senso lato – lo si ha soltanto grazie alla discendenza. A decidere sono anche qui gli antenati, “il retaggio di sangue”. Molte generazioni devono aver preparato la nascita del filosofo» [Nietzsche 1886/1997, II: 679 (*Noi eruditi*, n. 213)].

Dunque il pensiero, o viene prodotto da una élite oppure non è, e l'élite è razziale. Essa è enormemente superiore agli “scienziati”: gente, quest'ultima, senza alcun tratto aristocratico e la cui area è un coacervo di “cose”, mentre quella del filosofo sono “i valori”. Lo

confermano certe annotazioni del cosiddetto *Lascito degli anni Ottanta*: «sul filosofo circola una superstizione, lo si scambia per uomo di scienza», invece è un artefice di “valori”. Anzi, poiché «i nuovi valori occorre anzitutto crearli», ecco che nel vero senso della parola «il filosofo deve essere per noi un legislatore». Appunto perciò – ed è conclusione rivelatrice – «il nuovo filosofo può nascere soltanto in collegamento con una casta dominante, come suprema spiritualizzazione di essa» [Nietzsche 1880/1997, III: 447].

Di fronte ai *singoli grandi individui* – i pochi eccelsi della casta dominante e quelli ancora superiori, cioè i filosofi “legislatori” – quale valore avrà mai tutto quel che è elemento collettivo, ciò che è “popolo”, “razza”, “massa”? La risposta, semplicissima, spiega che l’elemento collettivo serve anzitutto a creare le condizioni materiali per la genesi ed esistenza dei grandi individui.

La storia del genere umano mostra per Nietzsche un’unica finalità, quella di produrre «un tipo umano superiore, che ha altre condizioni di genesi e di mantenimento che non l’uomo medio [...], e per il quale il mio simbolo, come si sa, è la parola “Superuomo”» [ivi: 628 (*Dal Lascito degli anni Ottanta*)]. Insomma, «il fine dell’umanità può risiedere solamente nei suoi esemplari più alti»: come egli afferma nella seconda parte delle *Considerazioni inattuali* [1874/1997, I: 270 (*Su vantaggi e svantaggi che la storia ha per la vita*, n. 9)]. Il vero progresso sarebbe perciò – così nel secondo saggio di *Genealogia della morale* – una «umanità sacrificata, come massa, alla riuscita di una singola più forte specie di uomo» [Nietzsche 1887/1997, II: 819 (“Colpa”, “cattiva coscienza” e altro, n. 12)]. Nella filosofia nietzscheana della storia «popoli e razze costituiscono quel “corpo” che serve a generare *singoli individui di valore* i quali continuano a tenere in movimento il grande processo» [Nietzsche 1880/1997, III: 897 (*Dal Lascito degli anni Ottanta*)]. È a partire dall’individualismo elitario di Nietzsche che si chiariscono le sue considerazioni specifiche sul popolo.

2. L’aristocratico populista

Quattro luoghi di testo sono, credo, la migliore fonte per capire il tipo di populismo a cui appartiene Nietzsche.

Il primo è nella terza delle sue conferenze a Basilea *Sul futuro dei*

nostri istituti di istruzione, del 27 febbraio 1872. Contiene la concezione del popolo sia come informe massa da tenere subordinata, sia come sorgente di un mitico spirito vitale.

La cultura del popolo sta «dove il popolo coltiva i propri istinti religiosi, continua a poetare sulle proprie immagini mitiche, conserva fedeltà ai suoi costumi, al suo diritto, alla sua terra patria, alla sua lingua». Tutto ciò gli va conservato perché lo mantiene in una «salutare non-coscienza», in un «sonno benefico» e di «effetto terapeutico» contro gli effetti negativi della modernità. La «generale istruzione elementare obbligatoria» va respinta, perché coloro che gridano al popolo di svegliarsi e istruirsi, in realtà «combattono contro la naturale gerarchia nel regno dell'intelletto, distruggono le radici di quelle supreme e più nobili energie culturali che scaturiscono dall'inconscio del popolo, e le quali trovano poi la loro missione materna nel partorire il genio e nell'educarlo e accudirlo come si deve». Serve dunque «solo l'educazione di individui singoli», partoriti dal grembo mitico-mistico del "popolo" e «selezionati, equipaggiati per opere grandi e durature» [Nietzsche 1872/1997, III: 218]. È infatti la stessa "natura", cioè la "naturale gerarchia" delle capacità intellettive, a vietare che il sapere venga diffuso tra le masse e a imporre invece che sia riservato a pochi eletti.

D'altra parte c'è il dato di fatto che tuttavia il luogo di nascita di un genio è un determinato popolo. Proprio in quel «grembo materno» di informe cultura popolare il genio ha avuto «la sua origine metafisica, la sua patria metafisica». Da lì, dal «calore di questo focolare patrio», sono poi avvenuti «il suo palesarsi, il suo emergere dal seno del popolo, il suo rappresentare una sorta di specchio, un compiuto gioco di colori di tutte le peculiari forze di questo popolo, il suo far conoscere la suprema missione di un popolo concentrata nell'essenza paradigmatica di un individuo e in un'opera di valenza eterna, il suo annodare così il proprio popolo all'eternità e redimerlo dalla cangiante sfera del momentaneo» [ivi: 219]. È l'elogio dei vincoli mistico-irrazionali tra popolo e genio, nonché del vero sapere e della vera cultura come un sapere e una cultura di casta.

Il secondo documento sta nel n. 257 della nona parte ("Che cosa è nobile?") di *Al di là del bene e del male*. Presenta i principi di una società gerarchizzata, dove il popolo-plebe è confinato al livello più basso e l'apice spetta alla "casta nobiliare".

«Sinora ogni innalzamento del tipo "uomo" è stato opera di una

società aristocratica – e così sarà sempre: in quanto si tratta di una società la quale crede a una lunga filiera della gerarchia e alla diversità di valore da uomo a uomo, e che ha bisogno di una qualche sorta di schiavitù». La gerarchia delle caste ha effetti morali diretti e benefici: «senza il pathos di quella distanza che nasce dalla radicata diversità dei ceti, dal costante sguardo della classe dominante dall'alto verso il basso, verso i sudditi e verso gli strumenti», non potrebbe nemmeno sorgere «l'altro misterioso pathos» che spinge l'anima alle creazioni compiute dal genio. Il predominio della casta nobiliare, «inizialmente sempre la casta dei barbari», non si basava «in prima istanza sulla forza fisica, bensì su quella psichica – erano costoro gli uomini *più compiuti* (il che a ogni livello voleva anche dire “le bestie più compiute”)» [Nietzsche 1886/1997, II: 727, n. 257]. È il dogma di un'immediata coincidenza bio-naturalistica tra i principi dell'etica e le barriere sociali: chi sta dalla parte “nobile” della barriera sociale è titolare di un'etica più “nobile”, più perfezionata.

Il terzo documento sono alcune pagine del § 57 dell'*Anticristo* (1888). Ci dicono, anch'esse in cifra bio-naturalistica, come il populismo aristocratico immagina la società.

L'assioma è che «l'*ordinamento per caste*, questa legge suprema e dominante, semplicemente sancisce un *ordinamento naturale*». In «ogni società sana» interagiscono «tre tipologie, ognuna dotata di un diverso centro di gravità fisiologico, e ognuna con una sua propria igiene, un proprio ambito di lavoro, un proprio specifico sentimento della perfezione e maestria». Non è il legislatore, è «la natura a separare, gli uni dagli altri, coloro che coltivano prevalentemente lo spirito, poi coloro in cui prevale la forza dei muscoli e del temperamento, infine coloro che non eccellono né nell'uno né nell'altro di quei campi, cioè i terzi, i mediocri, quest'ultimi la grande maggioranza» [ivi: 1226].

Solo alla «casta più alta», ai «pochissimi», cioè agli «uomini maggiormente spirituali», spetta il privilegio «di rappresentare la felicità, la bellezza, la bontà in terra» [*ibid.*]. Più in basso stanno coloro che materialmente governano, tra i quali «eccelle il *re* in quanto suprema sintesi di guerriero, giudice e sostegno della legge». Sono costoro «il braccio esecutivo [...] che solleva gli uomini più spirituali da ogni aspetto *grossolano* del lavoro del dominare – sono la loro mano destra, l'insieme dei seguaci». All'ultimo posto si collocano «l'artigianato, il commercio, l'agricoltura, la *scienza*, la maggior parte

dell'arte, insomma tutto l'insieme dell'attività *professionale*, essendo quest'ultima compatibile soltanto con un grado mediocre di competenza e aspirazione» [ivi: 1227].

Guai, però, a disprezzare i mediocri in quanto tali, o a voler togliere loro la mediocrità. Essa costituisce la condizione oggettiva dell'alta cultura: «una cultura alta è una piramide, può poggiare soltanto su una base larga, ha a proprio presupposto anzitutto una mediocrità fortemente e sanamente consolidata» [ibid.]. Del resto per chi appartiene alla mediocrità, «la felicità è l'essere mediocre». «La maestria in un solo campo, la specializzazione, è per costui un istinto naturale» [ivi: 1228].

A completamento del quadro va aggiunto che Nietzsche dichiara di odiare, «tra la marmaglia odierna», massimamente «la marmaglia socialista» perch'essa vuole far crollare la piramide di quell'ordine sociale "naturale". I socialisti minano «l'istinto, i piaceri, il sentimento di sobrietà del lavoratore che si accontenta del suo piccolo essere, lo rendono invidioso, gli insegnano la vendetta» [ibid.]. Nietzsche non lo sa, ma esattamente lo stesso (come si è visto sopra, cap. III, 2) diceva Burke contro i liberali e i giacobini sovversivi, quando li accusava di togliere all'operaio la docile acquiescenza e di instillargli orribili pensieri contro natura. E così un cerchio si chiude: ovvero chi propone un ordinamento di caste immutabili, deve fare una critica del capitalismo da destra, da nostalgico del preindustrialismo, e proprio di questa nostalgia vive il pensiero sociale di Nietzsche.

Il quarto documento si trova nel primo libro di *Umano, troppo umano* (1876), al n. 460 dell'ottava parte, "Uno sguardo allo Stato". È la denuncia, icasticamente brillante, di quel che succede quando il populismo elitario viene scalzato dal populismo demagogico, quando cioè il dominatore non fa della massa lo strumento per realizzare l'alta cultura dei pochi, ma ne solletica i peggiori istinti per ambizione personale di potere.

Sotto il titolo *Il grand'uomo della massa* viene spiegato quanto sia facile la fama di grande uomo. Basta che «alla massa si dia in qualunque modo qualcosa che le sia molto gradito, oppure le si ficchi in testa che questa o quell'altra cosa sarebbe estremamente piacevole e poi gliela si procura». Ma sempre facendo vedere che il procurargliela sia costato tanta fatica. La massa deve infatti avere l'impressione che nel suo "grande uomo" «esista una potente, anzi invinci-

bile forza di volontà; o almeno deve sembrare che una tale forza esista» [Nietzsche 1886a/1997, I: 675, n. 460]. Ognuno la ammira perché «dice a se stesso che, se la avesse anche lui, non si porrebbe più alcun limite a lui e al suo egoismo». Esiste perciò un facilissimo sistema per raddoppiare l'ammirazione di cui si è oggetto. Basta che ci si atteggi come se la propria forte volontà esclusivamente «operi qualcosa di molto gradito alla massa, e non già che invece assecondi i desideri della propria personale ingordigia». Il populista demagogo, infine, «possessa tutte le qualità che ha la massa: quanto più le ha, tanto meno essa si vergogna davanti a lui, ed egli tanto maggiormente diventa popolare. Sia dunque costui violento, invidioso, sfruttatore, intrigante, adulatore, strisciante, spocchioso, sia egli tutto ciò a seconda delle varie circostanze» [ivi: 676, n. 460]. È un benservito ai sedicenti uomini della Provvidenza e agli ambiziosi di basso corno, ai populisti che fanno gli istrioni a beneficio della massa. A essi Nietzsche toglie maschere e belletto.

Egli denunciava la politica del demagogo per il semplice motivo che non combaciava con le finalità elitarie e danneggiava sia l'immagine che la sostanza dei valori da lui attribuiti alla casta dei veri dominatori. Ma anche nel caso che capi e condottieri fossero persone serie, egli dalla loro politica *pratica* si distanziò sempre. Al filosofo, tanto più se convinto di essere il genuino legislatore del futuro, non spettava davvero di sporcarsi le mani con quello che è l'«aspetto *grossolano* del lavoro del dominare» [Nietzsche 1888/1997, II: 1227]. Il filosofo doveva essere soltanto, ad altissimo livello, l'ispiratore supremo dei capi, non certo confondersi con essi. Ritroveremo una simile ambizione in Heidegger (cfr. cap. XI, 3), a proposito dei suoi rapporti con il nazismo.

In un passo della *Gaia scienza* Nietzsche diceva perciò, del tutto coerentemente, di non voler essere né un condottiero né un seguace: «mi è odioso sia andare al seguito di qualcuno che esserne la guida. Obbedire? No! E governare? – due volte no!» [Nietzsche 1887a/1997, II: 24 (*Il solitario*, n. 33)]. Chi riteneva di appartenere alla categoria dei pochi «uomini supremi», dei fondatori di valori epocali, non poteva mescolarsi con la categoria degli esecutori, con chi domina cioè solamente sul rozzo terreno empirico. Dall'empiria di massa o di popolo, per lui bassa empiria volgare, egli mirava a stare fuori: nel senso di liberarsene d'imperio con il «trasvalutare» i valori e il sostituirli con altri.

Il genialismo mostrava così la sua natura insieme autoritaria e velleitaria. Se il genio dubita di sé, della propria ispirazione, precipita nel Nulla. Deve perciò, di fronte a una realtà che non gli piace, semplicemente “eliminarla” immaginando un’empiria diversa alla quale attribuire gli altri diversi valori da lui inventati. Il genialista di solito nasconde a se stesso il carattere velleitario di quest’operazione. Lo fa ricorrendo a un escamotage: gli effetti tangibili della trasvalutazione vengono demandati a un qualche millennio futuro dove questa impresa del genio incontrerà il successo luminoso.

3. *Nietzsche nello zaino?*

L’aneddotica racconta che nel periodo tra la fine dell’Ottocento e la fine della Grande Guerra ogni ufficiale tedesco portasse nello zaino un libro di Nietzsche, preferibilmente il *Così parlò Zarathustra* del 1883-91 perché il più denso di profetiche rivelazioni su un futuro in cui vi sarebbe stata, benefica all’umanità, la signoria del “superuomo”. Lì, nella quarta parte, l’ufficiale poteva anche leggere: «dovete amare la pace come un mezzo per nuove guerre, e amare piuttosto la pace breve che quella lunga» perché «è la buona guerra quella che santifica ogni causa» [Nietzsche 1883/1997, II: 486 (*Conversazione con i re*, n. 2)]; e in altre opere trovare altre esaltazioni della guerra. Ma era, quello zaino, il posto adatto a *tutto* Nietzsche?

In Germania la sua eco, su un versante opposto a quello del bravo ufficiale, arrivò negli anni '90 dell'Ottocento persino ai giovani socialdemocratici. E ciò la dice lunga sulla fortuna contraddittoria di Nietzsche. Malgrado le invettive del filosofo contro socialismo e regime liberal-parlamentare – dei quali, però, non capiva quasi nulla perché tanto il fenomeno economico dell’industrialismo quanto la politica come sfera specifica gli erano totalmente estranei –, la sua celebrazione del “libero spirito” dell’individuo e dell’egoità elitaria trovò risonanza in chi, nel movimento giovanile socialdemocratico, si farà portavoce – come Bruno Wille – di un’idea individualistico-anarchica di socialismo ed esalterà il ruolo che nella storia hanno gli “individui superiori”. Ma all’ufficiale e al giovane socialista spetta un’attenuante. In Nietzsche le linee del discorso, le loro sovrapposizioni e antinomie sono del tutto caleidoscopiche, una fantasmagoria le cui implicazioni sfuggivano all’autore stesso.

Il genialismo ha infatti una peculiarità. È sciolto dai contenuti, vuole una geniale intuizione pura delle cose. Esso dunque è una pura forma, che proprio perciò può riempirsi, a caso, di ogni e qualsiasi empiria perché non c'è il setaccio cognitivo che possa filtrarla.

Quel che nella Germania dell'epoca girava per le strade era un'empiria molto specifica, quella di uno Stato autoritario nato dall'unificazione politica calata dall'alto sul paese nel 1870-71. A Nietzsche quell'operazione non piacque, i tedeschi sembrandogli degli zoticoni sia culturali che politici, e peggiori di tutti i prussiani, promotori di quel tipo di unificazione. Ebbe memorabili tirate contro l'ottusità culturale e morale dei tedeschi, contro il loro arrivare regolarmente tardi agli appuntamenti della storia, contro la loro perniciosa «riverenza verso tutto quel che era esistito una volta, e questo solamente affinché cuore e spirito nuovamente si *intasassero* e non offrissero più nessuno spazio a mete future e innovatrici» – così nel § 197 del terzo libro di *Aurora* [Nietzsche 1887b/1997, I: 1145 (*L'ostilità dei tedeschi verso l'Illuminismo*, n. 197)].

Sono «una razza irresponsabile, che ha sulla coscienza tutte le grandi sciagure della cultura e in tutti i momenti *decisivi* della storia ha avuto in testa qualcosa di “altro”»: così in una lettera dell'ottobre 1888 al teologo Franz Overbeck [Nietzsche 1997, III: 1324]. Hanno preferito la strada religiosa (la Riforma) a quella laico-culturale (il Rinascimento), poi il romanticismo all'illuminismo; ma, soprattutto, le loro brame nazionaliste hanno fatto fallire la prospettiva di un'Europa unita presentatasi nella storia per la prima volta con Napoleone. Il nazionalismo successivamente consolidatosi con la guerra franco-prussiana del 1870-71 venne considerato da Nietzsche – nella prima parte delle *Considerazioni inattuali* – una «antitesi alla cultura», «una barbarie durevolmente fondata» [Nietzsche 1873/1997, I: 137, 143 (*David Strauss, il dottrinario e lo scrittore*)]; e perciò «l'attuale Prussia una potenza estremamente pericolosa per la cultura» (in una lettera del novembre 1870 al medico Carl von Gersdorff [Nietzsche 1997, III: 1029]).

Una casta dominante fatta di tali zotici non ha i numeri spirituali per realizzare il predominio della vera élite. Sicché, fallendo, riaprirà porte e spazio a una massa vieppiù massificata. «I ceti dominanti imputriditi hanno rovinato l'immagine del dominatore. Lo “Stato” come ente che amministra la giustizia è un'espressione di

viltà perché non c'è il *grande uomo* che possa costituire il metro di misura» [Nietzsche 1880, III: 426 (*Dal Lascito degli anni Ottanta*)].

Ad altri elementi dell'empiria politico-culturale postunitaria, invece, egli aderì totalmente: ma appunto li prese acriticamente e di peso, poiché proprio nell'accoglimento acritico dell'empiria consiste il contrappasso che segue all'illusoria impresa di trascenderla. I tratti di autoritarismo e reazionarismo socio-politico più generali, quelli tradizionali che circolavano anche prima del *Reich* del 1871, egli infatti li assorbì come una spugna. Avversò le idee democratiche del 1789, e condivise sia l'odio verso i socialdemocratici, sia l'elogio delle virtù della casta dei "dominatori", nonché l'esaltazione della guerra. La massima, nel secondo libro di *Umano, troppo umano*, che «ai popoli che diventano fiacchi e miserabili si può consigliare la guerra come medicina» [Nietzsche 1886a/1997, I: 950 (*Il viandante e la sua ombra*, n. 187)]; e quella, nel *Crepuscolo degli idoli*, che «noi rinunciamo alla *grande* vita se rinunciamo alla guerra» [Nietzsche 1889/1997, II: 967 (*La morale come contronatura*, n. 3)] sono solo un paio delle molte che si potrebbero citare (e che l'ufficiale lettore di Nietzsche amava).

Un *altro Nietzsche* – che su possibili assetti del futuro europeo esibì uno strano baluginare di intuizioni umanistico-progressiste – è rimasto ai margini della tradizione interpretativa. Deludeva infatti sia i lettori della Destra conservatrice che quelli della Destra avventuriera. Li disorientò che le sue idee aristocratico-culturali escludesero un nazionalismo di "popolo" o di massa a impronta etnico-razziale, che il suo "superuomo" fosse uno spirito essenzialmente cosmopolita. Gli era estraneo il culto della patria come luogo della "stirpe", o luogo dove, secondo i nazionalisti, si fonderebbe a sintesi il trionfo popolo-razza-comunità. Né, al di là di qualche accento di antisemitismo di maniera, egli si unì al coro antigiusaico. Spiegò anche, più volte, perché gli ripugnasse.

L'ufficiale tedesco di cui sopra, che immancabilmente era paladino dei valori superiori della "stirpe" e dunque un populista etnico, non sarebbe stato contento di trovar detto nell'*Ecce Homo* che l'elemento portante di una comunità non è affatto l'appartenenza a una determinata stirpe. È una fisima dei tedeschi, i quali adoperano a torto assiomi razziali (ad esempio la superiorità mondiale della Germania, o che «i germani rappresentino "l'ordine etico universale nella storia"») come argomenti per «decidere circa tutti i valori e

disvalori *in historicis*» [Nietzsche 1889a/1997, II: 1147 (*Il caso Wagner*, n. 2)]. Mentre, è implicito, *in historicis* (ovvero nelle cose della storia) valgono solo argomenti ed elementi storici, non naturalistici come la razza. La cui purezza men che meno è una base per i valori della nazione, perché ad esempio proprio i tedeschi sono «un popolo che ha la più mostruosa mistura e combinazione di razze» [Nietzsche 1886/1997, II: 709 (*Popoli e patrie*, n. 244)]. Tra essi e gli antichi germani esiste «a malapena un'affinità concettuale, e certamente nessuna parentela di sangue» [Nietzsche 1887/1997, II: 786 (*"Buono e malvagio", "buono e cattivo"*, n. 11)]; eppure «come segno di tedeschità» viene adoperata un'«autoadulazione razziale menzogna e invereconda, la quale presso il popolo che si gloria di avere il "senso storico" suona doppiamente falsa e indecente» [Nietzsche 1887a/1997, II: 253 (*Noi senza paura*, n. 377)].

C'era dunque il sarcasmo sia contro i nazionalisti, sia contro gli intellettuali che, con il ricorso alla categoria dell'onnirisolutiva primordialità (fosse essa della razza, o dello "spirito del popolo" o dell'etnia, o dello Stato), annullavano qualunque loro celebrato "senso della storia". La categoria del primordiale poteva servire soltanto a scopi strumentali politici, a una «storiografia tedesco-imperiale» o «storiografia di corte» della quale lo storico sciovinista Treitschke sembrava un esempio eclatante [Nietzsche 1889a/1997, II: 1147 (*Il caso Wagner*, n. 2)].

Nietzsche ipotizzò un inedito e positivo futuro a proposito delle razze che in Europa necessariamente si sarebbero dovute incrociare e mescolare dando luogo a una sorta di cultura meticcica. L'Europa sarebbe stata una «Federazione di popoli nella quale ogni singolo popolo, delimitato entro confini geograficamente funzionali, occupa la posizione di un Cantone e ne ha i diritti particolari», e dove nel tracciare i nuovi confini si sarebbe badato non al «ricordo di qualche grigio passato», bensì «al *vantaggio* sia dei grandi Cantoni che della Federazione complessiva»: così nel secondo libro di *Umano, troppo umano* [Nietzsche 1886a/1997, I: 991-92 (*Il viandante e la sua ombra*, n. 292)]. In *Al di là del bene e del male* auspicò per l'Europa «il lento sorgere di una specie essenzialmente sovranazionale e nomadica di uomo la quale, in senso fisiologico, possiede come propria caratteristica tipica un massimo grado di adattamento sia di abilità che di energia» [Nietzsche 1886/1997, II: 708 (*Popoli e patrie*, n. 242)].

Nietzsche postulava dunque un assetto nel quale finalmente «la *interdipendenza spirituale* e la denazionalizzazione sono evidenti, e il vero valore e significato della cultura contemporanea risiede in un fondersi e fecondarsi reciproco» [Nietzsche 1880/1997, III: 660 (*Dal Lascito degli anni Ottanta*)]. Nell'ottica di un'Europa sovranazionale dove «non si tratta più di conservare le nazioni, ma di creare una razza mista europea la più robusta possibile», neanche la questione ebraica aveva più ragion d'essere. In quel crogiuolo «l'ebreo è utile e benvenuto come ingrediente alla pari di qualsiasi altro residuo di nazionalità» [Nietzsche 1886a/1997, I: 686 (*Uno sguardo allo Stato*, n. 475)].

Questi colori antinazionalisti non si confacevano certo allo zaino del soldato tedesco. Perciò, relativamente poche voci mobilitarono davvero e con impegno idee nietzscheane per la propaganda di guerra del 1914-18. Vi fu, certo, il sociologo Werner Sombart a predicare che «la guerra del 1914 è la guerra di Nietzsche», di quel filosofo che sarebbe il vero «grande testimone del pensiero e valore dei tedeschi» [Sombart 1915: 53-58]. Ma generalmente gli interpreti seri della cultura tedesca non giunsero a tanto neanche in quegli anni. A tramandare di Nietzsche un'immagine disegnata e strumentalizzata con interessata semplificazione sarà, in seguito, il nazionalsocialismo: volle mettere una postuma camicia bruna a un filosofo il quale, in realtà, non fu né un antisemita né un razzista nel senso classico che le qualifiche avevano all'epoca.

Che egli sia stato un “preparatore del nazismo” è un'idiozia. Gli ideologi del Terzo Reich altro non fecero che pescare alla rinfusa, nel grande magazzino degli irrazionalismi, genialismi e soggettivismi, le merci che parevano loro utili e congeniali; e misero le mani, oltretutto su altri intellettuali di quella linea, anche su Nietzsche. Scegliendo peraltro con una certa cura – come facevano sempre nei confronti di autori proclamati loro “precursori” – quegli ingredienti che forse si potevano più agevolmente rifunzionalizzare per lo specifico populismo nazista. Su Nietzsche, peraltro, non erano d'accordo nemmeno tra di loro.

Il pedagogista politico berlinese Alfred Baeumler [1931] lo celebrava campione del germanesimo. Per Richard Öhler, cugino di Nietzsche e direttore dell'“Archivio Nietzsche” di Weimar, «sia Nietzsche che Hitler mirano al rinnovamento, rafforzamento e rifacimento dei valori sani che sgorgano dalla fonte primeva della natu-

ra» [Öhler 1935: 18]. Heinrich Härtle, segretario dell'ideologo ufficiale del partito Alfred Rosenberg, sosteneva che «soltanto un consapevole nazionalsocialista può comprendere Nietzsche appieno» [Härtle 1937: 6]; e il suo capoufficio, quando già la Germania nazista correva verso il crollo, spiegava ancora che «solamente nell'epoca nostra Nietzsche si avvia a ricevere il riconoscimento storico dei suoi meriti» [Rosenberg 1944: 3]. Per altri invece – ad esempio per il biografo di Wagner, Curt von Westernhagen [1936] – Nietzsche non poteva essere dei loro perché non sufficientemente razzista e antisemita. Ed Ernst Krieck – pedagogista e filosofo di regime, proveniente da idee nazionalistico-vitaliste – quando gli nominavano Nietzsche ironizzava che, certo, avrebbe potuto diventare un ottimo predecessore teorico del nazionalsocialismo se solo fosse stato un nazionalista, un socialista e un fautore coerente della dottrina della razza, ma che proprio queste tre qualità gli mancavano [in Aschheim 1992/1996: 273].

Nota bibliografica

Per informazioni su Nietzsche: Kaufmann [1968³/1974], Montinari [1981], Ottmann [1987], Frenzel [1999³¹], e recentemente Losurdo [2002] che presenta un Nietzsche molto politicizzato.

Una buona analisi del nesso tra l'anarchismo genialistico di Nietzsche e le sue idee politiche è quella di Schmidt [1988², II: 129-68]. La presenza di Nietzsche nell'ideologia guglielmina e nazista è stata esaminata da Thomas [1983], Taureck [1989] e Aschheim [1992/1996]. Della lettura nazionalsocialista di Nietzsche si sono specificamente occupati Münster [1995: 13-40] e Zapata Galindo [1995].

Sull'atteggiamento di Nietzsche nei confronti dell'antisemitismo si può utilmente vedere la raccolta di saggi curata da Golomb [1997].

Su Nietzsche in rapporto a nazionalismo e questione nazionale: Merker [2001: 123-27].

VII.

Il popolo di Dio

1. Più di uno sono i "popoli di Dio"

Qualsiasi collettività i cui membri condividono una medesima fede religiosa può dirsi "popolo di Dio" se l'identità religiosa (temporanea o duratura che sia) appare (o la si considera) come prevalente su ogni altra identità.

Affinché l'identità religiosa incida sulla coscienza identitaria della comunità deve trattarsi di religione istituzionalizzata, con assiomi, dogmi, rituali, e un clero che la rappresenti. Dev'essere una delle religioni a cui va il nome di "religioni positive": ovvero consolidate in organizzazioni e statuti, onde distinguerle dagli infiniti possibili sentimenti religiosi individuali non correlati tra di loro, propri della religione cosiddetta "naturale".

Nella cultura dell'Occidente l'idea di religione positiva si è identificata con le tre fedi monoteiste – ebraismo, cristianesimo e islam – perché esse, grazie alla loro istituzionalità, hanno esercitato le maggiori influenze nella nostra area. Sono anche le tre religioni cosiddette "rivelate" – nel senso che i loro dettami si trovano in determinati testi ritenuti di ispirazione sovrannaturale. E perciò si dicono anche religioni del "Libro": della Bibbia (veterotestamentaria per l'ebraismo e veterotestamentaria e neotestamentaria per il cristianesimo), e del Corano per l'islam. Sicché il concetto di religione "positiva" ha finito spesso per coincidere con quello di religione "rivelata".

Risale al Settecento illuminista l'individuazione del fattore di coesione sociale insito nelle religioni positive. L'illuminista tedesco Lessing ne trattò da filosofo storicista della religione nello scritto del 1753-55 *Sulla genesi della religione rivelata*. Spiegò che uno dei requisiti per la coesione sociale di una comunità umana primitiva, cioè l'esercizio omogeneo e pubblico di un culto, non poteva venir sod-

disfatto dall'individuale e privata religione naturale. Perciò, come «in ogni Stato, e a seconda delle condizioni naturali e casuali di esso», «è stato costruito dal diritto di natura un diritto positivo», così, per il medesimo motivo di coesione della vita pubblica, «si dovette costruire una religione positiva». Da quest'idea della genesi laica-storica delle religioni positive egli trasse la conclusione che perciò «tutte le religioni positive e rivelate sono ugualmente vere e ugualmente false». Ugualmente vere perché nella storia di ogni collettività si è «presentata la pari necessità di mettersi d'accordo» sulle diverse credenze religiose individuali onde «produrre uniformità e omogeneità nella religione pubblica» [Lessing 1753-55/1991: 40]. Ma anche ugualmente false perché ognuna di quelle religioni pubbliche accampa per sé un'ingiustificata pretesa di assoluta onnivaldità.

È ingiustificata perché il connotato *storico-particolare* della religione “positiva” di esser stata *uno* tra parecchi altri fattori di stabilità della vita collettiva, viene *potenziato* e *universalizzato* a unico fattore identitario della collettività. Perciò il “popolo di Dio” introduce i valori statutari della propria religione anche in tutti gli statuti che regolano la vita associata non religiosa. Sicché, pur ispirati a una religione particolare, diventano obbligo anche per chi ha un'altra credenza religiosa oppure non ne ha nessuna.

Tecnicamente lo Stato diventa una *teocrazia*: o, meglio, un'*ecclesiocrazia* essendo caratterizzato dal trasferimento alla vita politico-civile pubblica delle norme e precettistiche di una determinata Chiesa. L'aveva già illustrato (e auspicato) de Maistre (cfr. cap. III, 3), quando, contro l'odiosissima separazione di Stato e Chiesa statuita dalla Rivoluzione francese, postulava – si ricorderà – la necessità di restituire al clero anche le funzioni di guida politica.

Per il “popolo di Dio” ne discende un populismo religioso che richiede, in linea di principio, la coincidenza di norme chiesastico-religiose e politico-civili. La forza della tradizione, dell'educazione, del conformismo o della comodità sociale induce gli stessi “popoli di Dio” a ritenere che ciò sia una buona ricetta. È il caso – la storia ne offre esempi cospicui – di popoli che, a un certo punto delle loro vicende, hanno ritenuto di essere (o di dover diventare con impegno) un “popolo eletto da Dio”. Spesso l'ideologia del “Popolo Eletto” è stata una notevole forza motrice di eventi storici. Spronò i *conquistadores* spagnoli dell'America; aiutò i puritani inglesi non solo nella colonizzazione del Nuovo Mondo ma anche, in patria, nelle rivo-

luzioni democratico-parlamentari del Seicento; sostenne sia i boeri nelle loro imprese sudafricane che gli ebrei durante le loro tormentate vicende plurisecolari, e spinse i musulmani a conquistare territori all'islam.

Le esplicazioni concrete del populismo religioso-teologico lungo le strade della sua storia (dai primissimi albori sino alle sue manifestazioni più moderne, in Occidente quelle successive alla Rivoluzione francese) sono un altro discorso. Dipesero sempre da due fattori. In primo luogo da come veniva immaginato il Dio di cui si voleva essere (o diventare) il Popolo Eletto. Nel crearsi il loro "popolo", agivano diversamente il Dio veterotestamentario (ebraico) e il Dio neotestamentario (cristiano), il Dio cristiano-cattolico e il Dio cristiano-luterano e quello della Chiesa cristiano-ortodossa, e in altro modo ancora si comportava Allah per i suoi; e molto varia era l'organizzazione delle rispettive comunità di credenti. In secondo luogo c'era il ruolo degli svariati contesti storici – sia all'interno delle comunità dei "popoli di Dio" che al loro esterno. Potevano sia favorire sia ostacolare il connubio di norme religiose e norme politiche, cioè la teocrazia come ideale regolativo.

2. Mazzini e il popolo del deismo morale

Un "popolo di Dio" c'era in de Maistre (cfr. cap. III, 3), e c'era nei romantici di predilezioni cattoliche (cfr. cap. III, 4). Novalis desiderava il ritorno a una veterocristianità non ancora inquinata dalla Riforma protestante, sovversivissima quest'ultima perché troppo moderna; Friedrich Schlegel e Adam Müller, convertitisi alla Chiesa di Roma agli inizi dell'Ottocento, avevano conferito a quella svolta un'esplicita valenza politica, quella di sostenere l'Austria dinastico-cattolica della Restaurazione.

Parlavano di un "popolo" la cui base identitaria non era neanche il connotato religioso cristiano generale, bensì quello di una Chiesa cristiana particolarissima, la cattolica. Per de Maistre, Schlegel e Müller l'identità chiesastico-cattolica del *popolo* era in simbiosi con l'identità chiesastico-cattolica della *dinastia* che sul popolo regnava. A Novalis era bastato semplicemente – in quanto venerava un re non cattolico bensì luterano come Federico Guglielmo III di Prussia – che monarca e popolo insieme restaurassero il buon cristianesimo

medievale, buono perché non ancora colpito dal *vulnus* sovversivo protestante.

In Giuseppe Mazzini, appassionato propagandista in Italia di un moto patriottico-popolare per l'unità nazionale, c'era chiarissimo il concetto del "popolo di Dio", ma non era il Dio teologico cristiano, tanto meno il Dio delle varie Chiese cristiane istituzionali, né quello invocato da altre religioni positive. Bensì un Dio senza dogmi teistici, che dunque presentava valori religiosi assai diversi da quelli delle confessioni storico-chiesastiche. Somigliava per certi aspetti al Dio dei deisti del Sei- e Settecento, i quali imputavano alle Chiese un'idea di Dio troppo angusta e, soprattutto, autoritaria.

Sono emblematiche le parole di Mazzini in una lettera del 2 ottobre 1840 al napoletano antiborbonico Giuseppe Ricciardi: «Non sono cattolico; non sono protestante; non sono Cristiano; ma sono sinceramente, e profondamente religioso» [M/EN, XIX: 407]. La spiegazione c'è poco dopo, nello scritto *Dal Papa al Concilio* (del 1849, nel pieno della battaglia antipapalina per la Repubblica Romana): «Né papa né re: Dio e il Popolo soli ci schiuderanno i campi dell'avvenire [...]. Al dogma dell'autorità assoluta, immutabile, concentrata in un individuo o in un potere determinato, sottentra il dogma dell'autorità progressiva, del popolo interprete collettivo, continuo, della Legge di Dio» [M/EN, XXXIX: 190]. O ancora, nel coevo *Sull'Enciclica di Papa Pio IX agli arcivescovi e vescovi d'Italia*: alla Chiesa che «non è religione, ma maschera di religione, [...] l'Umanità risponde oggi: DIO È DIO E IL POPOLO È SUO PROFETA: Dio fiammeggia al vertice della piramide sociale, il *popolo* studia, raccoglie, interpreta i suoi voleri alla base!» [ivi: 358].

Ecco, il popolo è "popolo di Dio" in quanto è l'interprete della volontà di Dio. Mazzini lo diceva già nel 1832, nello scritto *D'alcune cause che impedirono finora lo sviluppo della libertà in Italia*. Il popolo, certo, è la «grande unità che abbraccia ogni cosa: complesso di tutti i diritti, di tutte le potenze, di tutte le volontà: arbitro, centro, legge viva del mondo» [M/EN, II: 189]. Ma è da Dio che esso «derivò, come Mosè, la tavola de' suoi diritti e della sua legge, e ridusse l'universo a due termini: *Dio e il popolo*» [ivi: 194]. Da Dio, «primo elemento delle rivoluzioni» [ivi: 166], il popolo attinge la forza per sradicare istituzioni consunte e impiantare nuovi principi. Non è certamente un discorso di teocrazia *chiesastica*, piuttosto di teocrazia *popolare*. Non diversamente, nell'Inghilterra del Seicento, aveva-

no visto le cose i seguaci di Cromwell nella loro rivoluzione teocratico-parlamentare, con la differenza che le armi del loro "Popolo Eletto" erano di memoria rigorosamente teologico-teistica, veterotestamentaria.

Proprio la parola d'ordine «Né papa né re» (che dunque accoppiava papato e autocrazia), unita all'idea di Dio protettore delle rivoluzioni, valse a Mazzini anche *post mortem* l'accanita opposizione della Chiesa. Nel 1901 il gesuita tedesco Hermann Gruber, massima autorità nella pubblicistica cattolica antimassonica di allora, bollava Mazzini come «il maggior capo spirituale di quel movimento rivoluzionario che in Italia aveva portato all'occupazione di Roma e alla soppressione dello Stato della Chiesa», nonché l'iniziatore di una «generale rivoluzione mondiale continuata principalmente dalla massoneria» [Gruber 1901: 4-5]. Il libro di Gruber, dedicato "a tutti gli amici dell'ordine pubblico" (affinché, ovviamente, tutelassero quest'ordinamento divino dai sovversivi), ebbe anche tre successive edizioni italiane e diventò un vademecum della Destra integralista cattolica.

Che «Dio è Dio e il popolo è suo profeta» significava che il popolo è lo strumento di Dio non solo per l'emancipazione umana e il progresso; ma anche, nel caso italiano, per la liberazione dal dominio straniero e per l'unità nazionale. Nelle battaglie risorgimentali combattute dal popolo è Dio il comandante supremo. Goffredo Mameli, discepolo di Mazzini e caduto nella difesa della Repubblica Romana, affermava nella sua poesia *Dio e il popolo* (1847) che «quando il popolo si desta, / Dio combatte alla sua testa, / la sua folgore gli dà». Non era convinzione soltanto dei mazziniani. Lo era stata anche dei nazional-populisti tedeschi nella resistenza al dominio napoleonico. Poiché – così la poesia *Grido di battaglia della libertà tedesca* di Moritz Arndt, del 1812 – «il Dio artefice del ferro / non volle che vi fossero servi», perciò «i tedeschi tutti insieme», di quel ferro armati, dovevano «dal primo all'ultimo, / schierarsi uniti nella guerra santa», che era poi la guerra antifrancese. Quell'appello diventò uno dei più trascinanti inni patriottici tedeschi.

Il Dio guida del popolo campeggiava anche nell'opera di Mazzini maggiormente nota, il celebre *Dei doveri dell'uomo* (1841-60). Ivi, ma anche in altri testi, proprio il concetto metafisico di Dio influenzò fortemente due idee-base della politica di Mazzini e due corollari operativi.

La prima idea era la sovranità popolare. Nei *Doveri dell'uomo* se ne parla come di una necessità ineludibile. Ma mai come di un diritto. La sovranità è solo una graziosa elargizione di Dio, e per giunta revocabile: «non esiste dunque Sovranità del diritto in alcuno», perché «quella parte di sovranità che può esser rappresentata sulla nostra terra è da Dio fidata all'Umanità, alle Nazioni, alla Società» [M/EN, LXIX: 92]. O ancora: «la sovranità è in Dio, nella legge morale, nel disegno provvidenziale che governa il mondo e ch'è via via rivelata dalla ispirazione del Genio virtuoso e dalle tendenze dell'Umanità nelle epoche diverse della sua vita» [ivi: 100]. La morale del popolo non è dunque del popolo, ma una morale metafisica datagli da Dio. Il quale è per un verso molto indeterminato, dall'altro anche connotato da palese terminologia cristianeggiante. «Cerchiamo che Dio regni sulla terra siccome nel Cielo, o meglio che la terra sia una preparazione al Cielo, e la Società un tentativo di avvicinamento progressivo al pensiero divino»: così si concludeva l'Introduzione ai *Doveri dell'uomo*. Un mistico cristiano eterodosso come il medievale Gioacchino da Fiore avrebbe forse usato termini simili.

La seconda idea-base era che proprio un tale Dio un po' trascendente e un po' immanente governa la storia dell'umanità e delle nazioni che la compongono. Ma cos'era la "nazione" per Mazzini? Egli oscillò tra intuizioni moderne perché plurivoche e aperte, e regressioni a uno spiritualismo privo di funzionalità conoscitiva. Certamente moderna – nella forma datale tardi, in *Nazionalismo e nazionalità* del 1871 – era l'idea che «lingua, territorio, razza» non sono che provvisori «indizi» della nazionalità, «mal fermi quando non sono collegati tutti, e richiedenti a ogni modo conferma, dalla tradizione storica, dal lungo sviluppo d'una vita collettiva contrassegnato dagli stessi caratteri» [M/EN, XCIII: 92-93]. Pareva l'apertura verso una rete di concetti abbastanza duttili.

Nello spiritualismo metafisico Mazzini scivolò invece non appena vedeva gli elementi che caratterizzano la "nazione" come un "incarnarsi" *ontologico* di Dio via via nei popoli dell'umanità; e come una peculiare *missione morale* che, dentro questo suo "educare progressivamente l'umanità", Dio assegnerebbe a quella sorta di "grande individuo" che è ogni nazione.

Oltre a molti voli retorici, la teoria delle "missioni" sfociò in una restaurata teoria dei "caratteri nazionali", cioè segni di presunta immediatezza di natura propri a ognuno degli individui-nazioni.

L'elenco dei caratteri nazionali – «Sulla fronte a ciascuno splendeva un segno di *missione* speciale: un segno che sulla fronte al Britanno diceva: *Industria e Colonie*; sulla fronte al Polacco: *Iniziazione slava*; sulla fronte al Moscovita: *Incivilimento della Asia*; sulla fronte al Germano: *Pensiero*; sulla fronte al Franco: *Azione*; e così via di Popolo in Popolo» (così in un appello del 1859 *Ai giovani d'Italia* [M/EN, LXIV: 163-64]) – conferma la regola che lo spiritualismo è sempre a un passo dal capovolgersi in semplicismi di ingenua empiria.

Le due idee – sulla sovranità concessa da Dio e sulle missioni assegnate da Dio – ebbero due corollari.

Anzitutto, negando Mazzini che la comunità umana potesse esprimere autonomamente *diritti*, egli statuì a categoria suprema il *Dovere* elevato ad astratto nume metafisico. Il *Dei doveri dell'uomo* si contrappose a tutte le Dichiarazioni democratiche dei "Diritti dell'uomo" nate dalla Rivoluzione francese. «La Rivoluzione francese, io lo affermo convinto, ci schiaccia» avendo essa creato «la fredda dottrina dei *diritti*» (così in *Fede e avvenire*, del 1835 [M/EN, VI: 339]): è «l'angusta e reazionaria idea del *diritto*» [M/EN, XXII: 362] a far precipitare l'individuo «nel materialismo» [M/EN, VI: 340].

Come tutti i populismi, anche quello di Mazzini sentiva i principi dell'89 come il fumo negli occhi. Il suo spiritualismo di ascendenza mistico-romantica lo portò a confondere diritto e morale, diritto pubblico e convincimenti religiosi, etica e politica: sicché Mazzini nulla sa dire sulla sovranità se non genericità retoriche («la sovranità – così nello scritto del 1871 *Agli Italiani* – non risiede nell'*io* o nel *noi*: risiede in Dio sorgente della Vita: nel Progresso che definisce la Vita: nella Legge morale che definisce il Dovere» [M/EN, XCII: 112]).

Il secondo corollario, anch'esso segnato da un abbandono dell'argomentazione razionale, affiora nel passo, visto sopra, dove i *Doveri dell'uomo* menzionano l'«ispirazione del Genio virtuoso» la quale svelerebbe essa via via la «legge morale» ovvero il «disegno provvidenziale che governa il mondo» [M/EN, LXIX: 100]. Di incitamenti alla solidarietà, all'associazionismo e al solidarismo umanitario, è certamente pieno il *Dei doveri dell'uomo*. Ma non è dunque, alla fin fine, soltanto il solitario grande genio o profeta ispirato dalla Rivelazione a dare tutte le spinte al movimento riformatore? Il genialismo,

il Grande Uomo dotato di intuizioni risolutive, è nei populismi un ingrediente diffuso.

Il passo che contiene l'«ispirazione del Genio virtuoso» continuava infatti così: «Un individuo o è il migliore interprete della Legge morale e governa in suo nome, o è un usurpatore da rovesciarsi» [M/EN, LXIX: 101]. Dunque: la capacità del governare parrebbe spettare propriamente a un unico individuo solitario, investito di ogni carisma possibile e caratterizzato nel suo fare o da massima virtù o da somma nequizia. Dal *Dei doveri* emerge in effetti che a Mazzini il concreto esercizio del governo da parte del popolo interessava poco.

Il trattato si dilungava su come comportarsi verso la “Legge di Dio”, verso l’“Umanità” che ne è l’unica interprete, verso la “Patria” nazionale che è una “Umanità” in piccolo, verso la “Famiglia” che è la “Patria del core” – e alla fine elenca le riforme che “lo Stato, il Governo” (un “Governo Nazionale del Popolo”) deve fare. Ma non spiega affatto la struttura che in concreto deve avere “lo Stato, il Governo”. Quest’ultima locuzione, che tratta come identiche due istituzioni diversissime per natura e funzione, conferma che l’interesse per le istituzioni reali della politica non era soverchio. Mazzini tace sulle forme operative in cui il popolo esplica l’attività politica, nulla dice (salvo alla fine del *Dei doveri* un fugace accenno a “Consigli Comunali elettivi”) sull’esistenza o non-esistenza di organi democratico-rappresentativi di autogoverno, insomma sull’esercizio dei poteri in una democrazia concreta.

Iperbolico edificio morale dunque, e povertà dell’orizzonte *specificamente politico*. Non è una sorpresa. I populismi di qualunque natura, dopo aver molto celebrato il popolo, sono restii a dargli strumenti con cui possa effettivamente decidere qualcosa. A decidere sono singoli uomini carismatici, ammantati della finzione di agire in “rappresentanza” del popolo, talvolta affiancati da comitati popolari decorativi. Il “popolo” resta vaga entità generica, spesso magma mitico-mistico evocato nelle sue potenzialità con giaculatorie sulla razza e stirpe, o sull’antichità del territorio e delle tradizioni, o sull’identità religiosa o, nel caso di Mazzini, sul comunitarismo e l’amore filantropico i quali di per sé emanerebbero dalla Legge morale e basterebbero come ricette.

Mazzini appare imparentato ai populismi anche per un altro aspetto, cioè per il suo desumere i valori di riferimento da un qua-

dro di società premoderne, agrarie o comunque pre-industriali. Nel cap. XI del *Dei doveri* – dedicato alla “Questione economica” e dove la panacea è «l'unione del capitale e del lavoro nelle stesse mani» – l'ideale di prosperità e benessere proposto è, in piena rivoluzione industriale, quello della piccola proprietà contadina in Europa, o della partecipazione agli utili come vigeva in sopravvissute ghilde della mariniera americana o delle aree minerarie inglesi.

Gli esempi rifiutano l'industrialismo moderno. Riguardo all'economia industriale – è stato osservato – «vogliono far valere dentro lo sviluppo del capitalismo le ragioni sociali di strati intermedi, piuttosto artigianali che operai» [Asor Rosa 1988²: 34], ovvero di strati sociali fattualmente residui. E se l'obiettivo pare quello «di reprimere o arginare l'*egoismo operaio*, contrapponendogli il disinteresse, la generosità, l'idealismo del popolo» [ivi: 35], questo popolo così mitizzato non è un'entità sociologica, tanto meno un'entità sociologica moderna. È solamente il prodotto delle personali idee etiche di Mazzini.

3. Gioberti e il popolo del Dio cattolico

Tra gli esponenti moderati del Risorgimento spicca il sacerdote Vincenzo Gioberti. La sua opera *Del primato morale e civile degli italiani* (1843) proclamava la superiorità del popolo italiano su altri popoli in virtù della discendenza dall'antica “stirpe pelasgia” (i discendenti del biblico Jafet figlio di Noè) e dell'essersi trovato, il popolo italico, provvidenzialmente al centro dell'universalismo cattolico impersonato dal pontefice romano. Se l'assioma mazziniano era “Dio e il popolo”, quello giobertiano potrebbe configurarsi come “Dio e il popolo del papa”.

La premessa era, in Gioberti, una filosofia di ontologismo teologico elaborata nella *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), dove aveva illustrato sia la dipendenza *ontologica* dell'uomo da Dio (l'“esistente” dipende dal supremo “Ente”), sia quella *spirituale* in quanto Dio ha dato alla creatura anche le norme di valore da seguire. Gioberti lo sintetizzò nella formula che «l'Ente crea l'esistente, e l'esistente ritorna all'Ente»: nel senso che l'uomo deve riconoscere il rapporto Creatore-creatura e comportarsi di conseguenza. Dunque

anche la sovranità politica, come ogni altra cosa, ha per Gioberti origine e fondamento in Dio.

Che essa risieda primariamente in Dio e da Dio discenda soltanto giù per i rami («in ogni stato politico la sovranità dei rettori è soltanto rappresentativa [...] della sovranità assoluta e suprema di Dio, risalendo per un'investitura esteriore sino alle origini del genere umano, e connettendosi per tal modo al fatto divino della creazione» [Gioberti 1843/1919, II: 203]), era convinzione anche di Mazzini. Ma per il Gioberti del *Primato* la sovranità di cui vedeva investito il papa come ministro di Dio in terra, era oltretutto spirituale anche terrena, propriamente politico-civile e nazionale.

Guai dunque a voler «rigenerare l'Italia colla separazione assoluta del potere civile e del sacerdozio» [Gioberti 1843/1919, I: 54], con la separazione di Stato e Chiesa insomma. All'Italia ha dato identità nazionale il papato proprio in quanto investito di autorità insieme religiosa e politica, e politica, anzi, perché religiosa. Esso «fu creatore del genio italico» anche «negli ordini civili», onde «si può dire con verità esser l'Italia spiritualmente nel Papa, come il Papa è materialmente in Italia, allo stesso modo che [...] il corpo è nello spirito» e «lo spirito nel corpo» [ivi: 50-51]. Proprio la figura storica del papa incarna quel «principio nazionale» il quale «creò la nazione ed è radicato in essa da diciotto secoli: è concreto, vivo, reale, e non astratto e chimerico, perché è un istituto, un oracolo, una persona» [ivi: I: 99]. Il carisma e l'essere un «oracolo» sono legati tra loro.

Nulla ha in comune il papato con un principio nazionale come quello del «popolo» mazziniano (solo vano e fantasioso agli occhi del Gioberti del 1843), né, ovviamente, è l'autocrazia dispotica denunciata da Mazzini. Gli parve anzi la sola vera base di una unificazione del paese nel senso di un'italica «monarchia cristiana», cioè una confederazione di Stati sotto la presidenza del pontefice. Questi, Pio IX, si rivelerà però di così robusto illiberalismo da far presto ricredere Gioberti sulla praticabilità di quella ricetta.

Il *Primato* tuttavia – a differenza di de Maistre alfiere della Restaurazione (cfr. cap. III, 3) – non concedeva al clero un esercizio *diretto* di potere temporale nella sfera civile. Per Gioberti «l'ufficio civile del sacerdozio cattolico è il far penetrare nelle cittadinanze gli spiriti evangelici [...] coi pacifici influssi delle verità razionali e divine [...]». Il che può fare, senza intromettersi negli affari del secolo» [Gioberti 1843/1919, II: 25]. Non il clero dovrà assumere funzioni

civili e di guida della nazione, bensì unicamente (e solo individualmente) il papa in quanto monarca illuminato da Dio e quindi di carisma assolutamente superiore a qualunque altro regnante. Egli deve trasmettere il suo carisma al popolo direttamente e senza filtri.

Emerge anche qui la dottrina essenzialmente populista circa il singolo grande leader con il quale il popolo è in simbiosi (e chi, in questo caso, potrebbe essere più carismatico di un Vicario di Dio in terra?). È il popolo ad aiutarlo contro chi gli ostacola l'alta missione. Gliela insidiano soprattutto i gesuiti, per Gioberti un contropotere che impedisce al papa di esercitare la sua funzione carismatica. Augurandosi lo «sterminio» di essi, incitava opinione pubblica e «municipi» (in altri termini il popolo come vero sostegno del leader carismatico) a bandire «una crociata morale contro di loro» [Gioberti 1846, IV: 595].

Presenza più articolata ebbe il popolo nell'altra importante opera politica di Gioberti, *Del rinnovamento civile d'Italia* (1851), che appartiene alla seconda fase del suo pensiero: quando, naufragata la «monarchia cristiana», le sue idee nazional-unitarie si erano rivolte allo Stato sabaudo. Comunque all'unificazione politica doveva sempre precedere il rinnovamento spirituale, anzitutto perché per Gioberti l'Italia restava «la nazione creatrice d'Europa negli ordini religiosi, intellettuali, civili» [Gioberti 1851/1911, III: 66]. Sicché qualunque «primato scientifico, politico, industrioso» esibiscano Germania, Francia e Gran Bretagna, esso sempre, svolgendosi sul terreno meramente pratico, «presuppone adunque il primato italiano, il quale è morale e civile» ovvero è primato spirituale metafisico [ivi: 203].

Soddisfatto così l'orgoglio nazionale (bastando a ciò l'evocazione nominalistica di un primato morale metafisico), si poteva passare al lato politico. Ossia ai compiti che l'«ingegno» (come lo chiamava Gioberti: in concreto l'insieme dei ceti sociali che ne sono dotati) deve assolvere affinché quel primato si consolidi e sviluppi. La «norma dell'ingegno» è un «circuito naturale» che «viene pure dalla plebe e a lei fa ritorno»: e questo riconoscere qualità nascoste a una «plebe» che dall'«ingegno» deve venir educata a «popolo», sembra un'apertura alla partecipazione del popolo alla cosa pubblica. Tanto più che «l'ingegno è per natura civile», ovvero mira agli interessi collettivi; e perciò «l'ingegno e il popolo, benché in apparenza così disformi», avvertono di aver bisogno l'uno dell'altro. Dunque, «l'ingegno es-

sendo democratico», esso anche «è eziandio nazionale, e questa dote è la somma e la cima di tutte le sue perfezioni» [Gioberti 1851/1911, III: 193-94]. Altrove l'indicazione del connubio tra le classi è addirittura esplicita: all'anarchia, massimo pericolo per la cosa pubblica, fa da rimedio «la lega dei conservatori coi democratici, la quale in sostanza non è altro che il connubio della borghesia e dell'ingegno colla plebe» [ivi: 15].

L'idea di quel patto riformista morì però subito dentro sospettose diffidenze verso assemblee parlamentari rappresentative che si sarebbero dunque dovute creare mediante un ampio corpo elettorale. Tali assemblee, dice infatti Gioberti, non sono «essenziali» alla democrazia, perché potrebbero perfino voler elaborare una Carta costituzionale, buona soltanto a produrre «vergogne e disastri» [ivi: 48-49]. L'antiparlamentarismo vieta a Gioberti di tradurre in pratica qualunque ipotesi di diritto elettorale. Nei «consessi pubblici» non vi sarebbe la vera sovranità popolare. Questa secondo lui si trova solo nella «opinione pubblica», l'unica che è davvero «la somma di tutto» [ivi: 52].

Ora però l'opinione pubblica – lo sapeva già Sieyès – è il più ondivago degli elementi. Lasciata a se stessa produce semplicemente anarchia, cioè proprio quel che Gioberti voleva evitare. Appunto perciò Sieyès identificava la nazione sovrana non già con una chimera e mitizzata “opinione pubblica”, bensì con la prosaica e concreta assemblea legislativa elettiva che dà alla sovranità popolare un corpo visibile e funzionale (cfr. cap. II, 1).

L'antiparlamentarismo è un ingrediente classico del populismo (nonché dell'antipolitica): le assemblee rappresentative – esso dice – sono il luogo degli intrighi, e della mediocrità che pretende di governare senza averne la stoffa. Anche per Gioberti sarebbe meglio eleggere soltanto «dei magistrati legislativi od esecutivi» [ivi: 44]: sicché, insomma, l'intero rinnovamento «dovrà fondarsi assai più nei magistrati esecutivi che nei consessi pubblici» [ivi: 49]. La supremazia dell'esecutivo è un'altra tendenza dei populismi. Consente di celebrare un “popolo” immaginario e, nella realtà, precludergli strumenti di autogoverno rappresentativo: ma mitizzando nel contempo un esecutivo di splendidi capi e condottieri presentati come “rappresentanti” di quel popolo e dotati di ogni immaginabile virtù. Nella realtà quest'esecutivo governerà in modo variabilmente autocrati-

co perché non è sottoposto a organi democratico-istituzionali di controllo.

Per i teorici del “popolo di Dio” il connotato fondativo del popolo (e della “nazione”) non risiede nella morfologia delle istituzioni politiche. Esso anche per Gioberti resta l'identità religiosa. La quale, nel caso concreto, è racchiusa nelle regole e norme di una religione “positiva” chiesastica, dunque nella dottrina di una comunità di per sé seclusa perché per definizione di eletti e privilegiati: vi può partecipare solo chi è già inserito per nascita e tradizione in quel determinato tipo di religione istituzionale o a esso altrimenti si converte. Sia nel *Primato* che nel *Rinnovamento* i connotati fondativi discendono dal cattolicesimo governato dal pontefice romano.

Certo, sotto l'urto dei fatti le idee di Gioberti su quel cattolicesimo come strumento di riforme nazionali cambiarono non poco negli anni tra il *Primato* e il *Rinnovamento*. Affinché il cattolicesimo influisse beneficamente sulla vita politica nazionale, si sarebbe dovuta – così Gioberti dopo il fallimento del 1848 – riformare radicalmente la struttura chiesastica in senso modernista. Il suo scritto (fragmentario) *Della libertà cattolica* – composto a Parigi dove si esiliò dopo i disastri italiani del 1849 – contiene un bilancio amaro: «Io volli rinnovare e purgar Roma e il Cattolicesimo colla riforma politica di Roma, e coll'associarla al risorgimento italiano. Ma [...] bisogna procedere a rovescio. Purgar prima Roma, il papa, il Cattolicesimo, per abilitarli a essere italiani» [Gioberti 1910: 153]. Per affermazioni come questa, la Chiesa condannò nel 1852 l'intera produzione di Gioberti.

Quell'operazione di riforma reclamava anche che la cosiddetta “infallibilità” del papa non andasse mai al di là delle sue dichiarazioni “ex cathedra”, attinenti cioè soltanto a dottrine di fede. Altrimenti sarebbe sempre potuto accadere che «un uomo mediocre, inetto, corrotto, ignorante, soggetto a un'oligarchia d'ineti e corrotti sia arbitro e tiranno del pensiero di tutto il genere umano» [ivi: 290]. Ma anche se ci si fosse tutelati da questo pericolo, l'identità vera di un popolo restava per Gioberti comunque la religione: e in ogni caso, modernisticamente purgata finché si vuole, una religione confessionale. Se il popolo è primariamente il “popolo di Dio”, può essere solo la religione ad abilitare quel popolo a esser anche, in aggiunta, una nazione.

4. "Popolo di Dio" e "Uomini della Provvidenza"

Il "popolo di Dio" è sempre un "Popolo Eletto". A governarlo saranno perciò (lo auspicano di solito anche quei popoli, oltre che, naturalmente, i teorici del "Popolo di Dio") uomini inviati dalla Provvidenza. Dotati a volte persino di mani che trasmettono influssi salvifici come si credeva di certi monarchi (non solo medievali). Il populismo moderno, più prosaico, tenderà a celebrare dei capi e leader del "popolo" le eroiche virtù morali e politiche (o magari anche religiose, quando conveniva). In essi essendo concentrata la quintessenza di ogni eccelsa dote di razza, stirpe, religione e tradizione del popolo, ne sono i soli legittimi rappresentanti.

Sull'onda di populismi variamente nazionalisti emersero dalla fine dell'Ottocento in poi – e con maggior frequenza e vigore dopo la Grande Guerra – capi nazional-populisti autocrati (o aspiranti tali) di varia connotazione. Ne fece parte pure una testa coronata come, in Germania, l'imperatore Guglielmo II (cfr. oltre, cap. IX, 5), di idee sostanzialmente populiste. A costoro la dottrina degli "Uomini della Provvidenza" piacque subito, e si autoassegnarono anche le complementari doti di genialità.

Guglielmo II, convinto di essere un inviato di Dio, considerava i propri discorsi alla stregua di altrettante prediche. Hitler, il *Führer* nazionalsocialista, era ugualmente sicuro che una non meglio precisata Provvidenza guidasse i suoi passi: da quando, nella Grande Guerra, una imperiosa voce interiore gli avrebbe ordinato di allontanarsi da un angolo di trincea dove, un istante dopo, una granata dilaniò i suoi compagni. Le sue allusioni alla "Provvidenza" furono frequenti anche in discorsi pubblici. In uno, del 15 marzo 1936 a Monaco, dichiarò che «la strada che la Provvidenza mi detta, io la intraprendo con la fiducia di un sonnambulo». E attribuì sempre a una specialissima Provvidenza l'esser uscito illeso dai numerosi attentati contro di lui.

Il fascismo mussoliniano sacralizzò se stesso e il proprio Duce. Nella rivista «I fasci italiani all'estero» si leggeva, nel 1925, che «fra un secolo si dirà nelle storie che dopo la guerra surse in Italia un Messia, che cominciò a parlare a cinquanta persone e finì per evangelizzarne un milione» [in Gentile E. 2007⁴: 96]. Il motto «credere, obbedire, combattere», inculcato da una propaganda capillare, funzionò come un articolo di fede. Si appellava anch'esso all'irraziona-

lità istintuale. A osservatori stranieri il fascismo pareva anche «una vera e propria religione che si serve delle tecniche di un culto religioso» [Schneider/Clough 1929: 189].

Da parte cattolica Mussolini venne collegato alla Provvidenza già prima dei Patti Lateranensi dell'11 febbraio 1929, ovvero del Concordato tra lo Stato fascista e la Santa Sede. Una sintonia era data anzitutto dalla comune avversione al liberalismo. Da parte della Chiesa, tale collegamento risaliva alla lotta contro l'illuminismo e contro l'89, ai fervori antiliberali del de Maistre restaurazionista e della *Romantik* cattolica, al *Sillabo* di Pio IX del 1864 e al fatto che la Chiesa aveva dovuto subire nel 1870 l'indimenticata offesa della soppressione dello Stato pontificio. Poiché intendeva se stessa come alternativa globale alla liberal-democrazia politica e culturale, la Chiesa assecondò, negli anni Venti e Trenta del Novecento, la genesi di Stati autocratico-dittatoriali non solo perché antiliberali, ma anche perché baluardi contro ateismo, materialismo, socialismo e comunismo elencati dal *Sillabo* come rampolli del liberalismo.

Mussolini aveva ricevuto riconoscimenti chiesastici già nel 1926, praticamente all'indomani della soppressione dei partiti politici di opposizione e della loro stampa. In ottobre il cardinale Merry del Val lo definì «l'uomo che con tanta energia governa le sorti del paese, da far giustamente ritenere pericolante il paese stesso ogni qualvolta periclitata la sua persona»; in dicembre Pio XI lo lodò perché «con chiara visione della realtà delle cose ha voluto e vuole che la religione sia rispettata, onorata, praticata» [in Miccoli 2004: 13]. All'indomani del Concordato – che diede alla Città del Vaticano la dignità di Stato, dichiarò il cattolicesimo religione di Stato, adeguò il regime matrimoniale statale alla precettistica del diritto canonico, statui l'insegnamento obbligatorio della dottrina cristiana cattolica nelle scuole e garantì privilegi finanziari alla Chiesa – Pio XI dichiarò che i Patti Lateranensi avevano restituito Dio all'Italia e l'Italia a Dio e posto rimedio ai «disordini liberali».

Attive contropartite cattoliche vi furono nelle elezioni della Camera del marzo 1929, da Mussolini volute come un plebiscito per il regime, ciò che effettivamente saranno. I cattolici – così la rivista dei gesuiti «La Civiltà Cattolica» – hanno operato al meglio per «rendere più solenne il plebiscito in favore di un Governo, che spastoiatosi dalle mene settarie e dalle grettezze della scuola liberalesca, aveva avuto la saggezza di rendere possibile la tanto desiderata conclusio-

ne del dissidio, che aveva avvelenato sì a lungo la vita pubblica italiana e contristato l'animo dei migliori cittadini» [in Mangoni 2004: 95]. I cronisti della «Civiltà Cattolica» videro insomma nel trionfo elettorale fascista anche qualcosa di più, un'«opera immensamente più alta e più universale: l'opera della pacificazione e della ristaurazione cristiana» [ivi: 95-96].

Quel che interessava, nell'appoggio ai regimi autoritari, era certamente di poter immettere tracce di cattolicesimo nei loro programmi (o almeno in talune forme esteriori della loro politica, se altro non fosse stato realizzabile). Ma soprattutto che la Chiesa, riconosciuta come una controparte che poteva fornire sostegno ideologico, ricevesse attribuzioni di potere temporale. Le riuscì in buona misura nell'Italia di Mussolini, e anche nell'Austria del 1932-34 quando il Concordato del giugno 1933 sancì per essa una serie di influenze istituzionali. Le riuscì in maniera insuperabilmente anacronistica nella Spagna del 1936-75, lungo l'intero quarantennio del cosiddetto nazionalcattolicesimo presidiato dal «Generalissimo» Francisco Franco. Non le riuscì nella Germania nazista, dove il Concordato del luglio 1933 recò meno dei frutti sperati.

Sul palcoscenico pubblico il «popolo fascista» e il «popolo di Dio» si prodigavano riconoscimenti. Mussolini dichiarò in un'intervista del dicembre 1934 al giornale francese «Le Figaro» che «un popolo non può divenire grande e potente, conscio dei suoi destini, se non si accosta alla religione e non la considera come un elemento essenziale della sua vita privata e pubblica» [in Miccoli 2004: 11]; e tale religione era il cattolicesimo. Nell'ottobre 1935, all'indomani dell'aggressione all'Etiopia, una predica del cardinale di Milano Schuster restituì il gesto: «Cooperiamo con Dio, in questa missione nazionale e cattolica di bene, soprattutto in questo momento in cui sui campi di Etiopia il vessillo d'Italia reca in trionfo la croce di Cristo, spezza le catene degli schiavi, spiana la strada ai missionari del Vangelo» [in Klinkhammer 2004: 200].

In Austria, nel marzo 1933, Dollfuss aveva abolito con un colpo di Stato le funzioni del parlamento, governando con decreti legge e instaurando uno Stato cetuale-corporativo a ispirazione religiosa cattolica. Impose nel 1934 una Carta costituzionale il cui preambolo recitava che «nel nome di Dio onnipotente, fonte della giustizia e della legge, il popolo austriaco riceve questa Costituzione di uno Stato che è cristiano, germanico, federale e a base corporativa». Con les-

sico da Santa Alleanza, era un conglomerato di fascismo populista italiano e di passatismo cattolico austriaco. Gli storici l'hanno chiamato austrofascismo.

In Spagna l'episcopato si schierò pressoché compatto a favore della rivolta militare contro il governo repubblicano parlamentare, capeggiata nel luglio del 1936 dal generale Franco, *caudillo* cioè Condottiero, e finita nel 1939 con la sconfitta della repubblica. Considerò la guerra civile contro la repubblica un'impresa da condurre con *Tizona y Cruz*, con "la spada e la Croce", una crociata che doveva ristabilire i valori della tradizione contro il comunismo ateo e materialista. Perciò l'annientamento degli empi repubblicani venne esaltato come una ripetizione delle gloriose imprese dei *Matamoros*, gli sterminatori di musulmani al tempo della *Reconquista* nel Quattrocento, o delle gesta dei *Mataindios*, gli uccisori degli indios "selvaggi" durante la conquista dell'America. La militarizzazione della religiosità si riempì di lampanti superstizioni come la resa di onori militari ai Santi reclutati come soldati onorari nelle file delle milizie franchiste. Non sorprende che in questa simbiosi di restaurazione religiosa e di restaurazione politica, degna di altri secoli, il Concordato del 1953 con il franchismo recasse, in stile e contenuto, monumenti stupefacenti di regressione a tempi passati. L'art. 1 recitava: «La religione cattolica apostolica romana continua a essere l'unica religione della Nazione spagnola e godrà dei diritti e delle prerogative che le spettano in conformità con la Legge Divina e il Diritto canonico». Era, per forma e contenuto, un testo letteralmente da Controriforma.

La politica cattolica verso la Germania del nazionalsocialismo, al contrario, fu resa assai complicata da parecchi fattori.

Anzitutto il cattolicesimo era minoritario rispetto alla confessione protestante (32% di fronte al 64%), e ciò non conferiva alla Chiesa la posizione egemonica e la libertà di manovra ch'essa aveva in Italia (e in Spagna e Austria). Inoltre, all'interno della confessione rivale esistevano sin dalla fine dell'Ottocento attive correnti che volevano una "germanizzazione del cristianesimo", ovvero introdurre nel cristianesimo confessionale idee nazionaliste e razziste di impronta *völkisch*, insomma nazional-populiste. L'influente "Movimento di fede dei Cristiani Tedeschi", fondato a Berlino nel 1932, mostrava il suo filonazismo già nel programma: reclamava una «Chiesa del *Reich*» che badasse alla «purezza della razza germani-

ca», non accogliesse ebrei convertiti e mirasse alla distruzione del «marxismo nemico del popolo». Alla Chiesa romana andava bene la lotta al marxismo, ma non poteva che respingere la riduzione del cristianesimo a una religione di selettività razziale, antitetica all'ecumenismo e universalismo cattolico il quale conferiva un'uguaglianza almeno spirituale ai battezzati di ogni razza e stirpe.

Secondo i Cristiani Tedeschi, era dalla loro comunità ben germanizzata che – come dichiarava una loro “professione di fede” del 1933 – «deve crescere nello Stato nazionalsocialista di Adolf Hitler la “Chiesa nazionale cristiana tedesca”, comprendente tutto il popolo. Un popolo!-Un Dio!-Un *Reich*!-Una Chiesa!» [in Hofer 1957/1964: 105]. Si profilava la minaccia concreta che la Chiesa romana si sarebbe trovata, se il regime di Hitler reggeva, dentro una Germania in cui non solo la parte protestante, ma addirittura «tutto il popolo» avrebbe preso strade ben diverse da quelle del “popolo di Dio” inteso nel senso cattolico.

Potevano esserci anche pericoli ancora più seri di un neocristianesimo germanizzato. Nei documenti pubblici il regime si limitava a dichiarare come suo scopo la «*deconfessionalizzazione di tutta la vita pubblica*» perché «noi non vogliamo né dei funzionari cattolici, né dei funzionari protestanti, noi vogliamo dei funzionari tedeschi» (così nel 1935 un discorso di Wilhelm Frick, ministro degli interni del *Reich* [ivi: 101]). In privato i dirigenti nazionalsocialisti, e Hitler per primo, dichiaravano invece un'ostilità totale verso il cristianesimo di qualunque forma. Rauschning, presidente del Senato di Danzica, riferisce di colloqui in cui Hitler affermava che il popolo tedesco doveva professare «una fede energica ed eroica in Dio e nella Natura, nel Dio che esiste nel suo popolo, nel Dio che esiste nella sorte di esso, nel suo sangue», poiché «una Chiesa tedesca, un cristianesimo tedesco sono frottole. Si è o cristiani o tedeschi. Non si può essere questo e quello» [ivi: 93]. L'opzione vera era dunque un Dio germanico pagano, senza Cristo né Chiesa: per i cristiani di qualunque confessione un'eresia macroscopica. Che il rituale pubblico del nazionalsocialismo fosse rivolto a esautorare le Chiese e a creare con la propaganda di massa un proprio universalismo autoritario, è ormai ampiamente documentato. C'è chi l'ha definito un «cattolicesimo senza cristianesimo» [Schmeer 1956: 85].

Dover manovrare in un'area di confessioni cristiane contrapposte nonché di pericoli neopaganeggianti, costituiva per la Chiesa cat-

tolica una debolezza che al tavolo di un concordato si traduceva in diminuite capacità di contrattazione. La soluzione di emergenza fu un concordato difensivo, e da stipulare in gran fretta. Avrebbe tamponato prevedibili falle e garantito alla Chiesa un recinto di relativa stabilità, cioè le libere manifestazioni anche pubbliche del culto cattolico. La Chiesa, a fronte del divieto di patrocinare essa qualunque attività associativa, sindacale e di partito, avrebbe almeno conservato visibilità in una società dove, altrimenti, sarebbe stata un corpo sempre più estraneo dal momento che l'appoggio popolare al regime vi stava quotidianamente crescendo.

Nel settembre del 1939, all'indomani dell'aggressione alla Polonia, i vescovi tedeschi poterono quindi scrivere una lettera pastorale perfettamente allineata: «In quest'ora decisiva incoraggiamo ed esortiamo i nostri soldati cattolici, in obbedienza al *Führer*, a compiere il proprio dovere e a essere pronti a sacrificare tutto di se stessi. Esortiamo i fedeli a unirsi in una ardente preghiera affinché la Provvidenza divina conduca questa guerra a una fine benedetta e assicuri la pace alla patria e al popolo» [in Lewy 1964/1965: 327].

Non appena il popolo viene considerato un popolo "di qualcuno" o "di qualcosa" ("popolo di Dio", popolo "del *Führer*", popolo "della Germania" o di qualsiasi altra cosa), ne segue la lotta di concorrenza tra chi in nome dell'una o dell'altra di quelle entità cerca di mettere sotto il proprio ombrello quanto più "popolo" può. Il nazionalsocialismo riuscì ad afferrarne praticamente la totalità riducendo il "popolo di Dio" a "popolo della Germania", e giustamente gongolò del successo perché con esso attuò la regola che il territorio della tribù va imperativamente esteso quanto più si può. La contesa sui recinti tribali appartiene per natura alla fenomenologia dei populismi e quanto si può arraffare di beni e animi dipende sempre dalla forza materiale e ideologica che la tribù ha in quel particolare momento. Non fanno eccezione neanche i populismi del "popolo di Dio".

Nota bibliografica

Sul pensiero politico di Mazzini mantiene ancora utilità, essendo opera molto informativa, la pur datata (del 1917) monografia di Levi [1967³]. Da menzionare sono anche Musolino [1982], Mastellone [1994], Sarti

[1997/2005] e Goussot [2000]; insostituibile è l'ampia ricerca di Mack Smith [1994/2000]. Sulla ricezione nazionalistica di Mazzini nel fascismo c'è Dickmann [1982].

Sul Gioberti politico (ha incontrato a torto un assai minore interesse di studi di quello filosofico) le più recenti utili ricerche sono di Mustè [2000] e, per un'analisi particolarmente del *Primato*, di Rumi [1999].

Sulle connessioni tra il populismo religioso e le dittature nazional-populiste successive alla Grande Guerra si vedano le ricerche di E. Gentile [2007, 2007⁴], rispettivamente sugli elementi di sacralizzazione nel fascismo e sulla nascita moderna della politica come religione; nonché i saggi di Miccoli [2004], Ferrone [2004] e Verucci [2004]. Istruttiva la raccolta di Bellocchi [1994] dei documenti pontifici dal 1740, un quadro di due secoli e mezzo di storia visti dal Vaticano.

Sull'imperatore Guglielmo II "inviato di Dio" informa bene la raccolta delle sue prediche in Johann [1966]; utile anche l'agile sintesi di Hartau [1984]. L'episodio del colpo di granata che nella Grande Guerra non uccise Hitler è contenuto originariamente in Price [1937: 40]. Sulle "voci interiori" che guidano Hitler si è soffermato Langer [1972/1973]. Sul "mito di Hitler": Kershaw [1987/1998]. Sui rituali pubblici del nazionalsocialismo, palesemente parachiesastici e parareligiosi, si veda ad es. Grunberger [1995, cap. V].

Una ricerca interessante sulla militarizzazione della religiosità nella Spagna franchista è lo studio di Di Febo [1988]. La medesima autrice ha anche curato due raccolte di saggi, una sulla società franchista [Di Febo 1986] e un'altra, sostanziosa, sulle relazioni tra fascismo e franchismo [Di Febo/Moro 2005]. Sulla storia dei rapporti tra Chiesa e franchismo anche Piñol [1999].

VIII.

L'America di Thoreau e del populismo manicheo

1. *I Destini americani del "Popolo di Dio"*

Non vi sarebbe stato populismo americano senza i romantici tedeschi. Non almeno il populismo filosofico, di cui fu iniziatore nella prima metà dell'Ottocento lo scrittore e poeta Henry Thoreau. Ma qui occorre fare qualche passo indietro.

La colonizzazione del Nuovo Mondo aveva mostrato notevoli componenti profetico-religiose, da parte sia iberico-cattolica che anglosassone-protestante. Cristoforo Colombo, nel *Libro delle profezie* (1501) e nella relazione del quarto viaggio americano, vide nella propria impresa il preludio di una riedificazione dell'antica "Gerusalemme" in quelle terre. Il biblismo protestante fu ben presente nella colonizzazione inglese. Giosuè aveva incitato gli ebrei, il "popolo eletto", a estendere il loro territorio verso le foreste e le montagne (*Giosuè* 17, 14-18). Robert Gray – nell'opuscolo *A Good Speed to Virginia* (1609), che augurava dunque un «buon rapido viaggio» verso quella colonia aperta soprattutto agli anglicani – interpretò l'appello di Giosuè come un ordine divino di allargare la colonia con guerre contro gli indiani. Winthrop, governatore del Massachusetts, nel 1634 registrò nel suo diario come un segno di Dio il vaiolo che faceva strage dei pellerossa. È «come se il Signore avesse voluto in questo modo intestare a noi la proprietà delle terre su cui stiamo» [in Crosby 1992²: 208].

Erano stati i "Padri pellegrini", i puritani del *Mayflower* sbarcati il giorno di Natale del 1620 in una baia del Massachusetts, ad aver potenziato di molto l'idea del "Popolo di Dio". L'esilio politico-religioso di dissidenti del cristianesimo anglicano della madrepatria lo avevano vissuto come una missione. Erano un manipolo di "Eletti da Dio" che doveva cercare in America la biblica Terra Promessa.

Avendo come fondamento l'ispirazione religiosa soprattutto veterotestamentaria, la colonia del Massachusetts che ne nacque era una "comunità santa" (*Holy Commonwealth*), una compagine teocratica intollerante che a sua volta bandiva i dissidenti. I quali, nei limitrofi territori del New England, andarono a fondare altre colonie, di solito di altrettanta intolleranza (fece eccezione nel 1636-38 il Rhode Island, che statuí la separazione di Stato e Chiesa).

In una piccola comunità la coesione più facile, perché più direttamente legata alle tradizioni familiari e individuali, discende da un sentimento religioso condiviso. E inizialmente la colonizzazione era fatta da piccole e piccolissime collettività che di fronte a nemici o ad avversità naturali potevano contare principalmente solo su se stesse. Era indispensabile che ogni gruppo potesse fidarsi dei propri membri, e in ciò le comuni convinzioni religiose aiutavano enormemente.

Un secondo più elaborato livello di coesione deriva dalla gestione collegiale degli interessi comuni, fatta mediante delegati che operano per la comunità. Nelle comunità calviniste (e poi in quelle puritane sia in Inghilterra che nel Nuovo Mondo) la gestione collegiale delle istanze religiose già prefigurava una analoga organizzazione della vita politica. Ne venne, nelle colonie, la convinzione che una collettività di legittima esistenza fosse solo quella in cui c'erano articoli di fede comuni, magistrati eletti dalla comunità, e limiti territoriali certi entro cui questa vita si svolgeva. Il localismo – cioè l'insieme dei valori particolari di una comunità concepiti come irrinunciabili – diventò un patrimonio ideologico nato e cresciuto insieme alla storia dell'America coloniale inglese prima, e degli Stati Uniti poi.

La metamorfosi delle colonie in Stati Uniti e la loro Carta costituzionale del 1787 aprirono il grosso problema di come armonizzare le esigenze federali dell'Unione con il localismo: il quale, nel frattempo, sembrava sempre di più l'espressione di molti svariati "popoli di Dio", ognuno fornito di una sua area territoriale legittimata dagli dalle tradizioni avite. D'altra parte il Dio a cui nel 1776 si appellava la *Dichiarazione d'indipendenza* non assomigliava però al Dio teocratico dei "popoli di Dio" tradizionali. Era più il Dio dei filosofi deisti (il garante delle "leggi di natura" nonché dei "diritti naturali" in quanto generalmente umani) che non quello biblico autoritario; e la superiorità dei valori americani, sempre proclamata, veniva generalmente fatta discendere dalla teoria e prassi degli strumenti politici liberal-democratici, non dalla mano di Dio. Certo, i teorici

del "Popolo di Dio", del Popolo Eletto, potevano ribattere che proprio il convergere della garanzia divina con quegli strumenti e valori era l'evidentissimo segno di un compito salvifico da Dio assegnato proprio all'America.

Diventava impellente trovare una teoria la quale mostrasse la coincidenza tra i voleri di una Provvidenza per così dire sovraconfezionale, e la strada verso un grande destino di Prestigio e Potenza che sarebbe stato percorso dai molti singoli "popoli di Dio" ormai unificati nel globale "Popolo di Dio" degli Stati Uniti. Il messaggio giusto lo troverà nel 1839 il giornalista newyorkese O'Sullivan, di idee romantico-populiste e anche razziste.

In un articolo intitolato *La grande nazione del futuro*, dichiarò che agli Stati Uniti è aperto lo «spazio vergine» di un «futuro senza limiti», il quale «sarà l'epoca della grandezza americana». Questa «nazione di molte nazioni, destinata a manifestare all'umanità l'eccellenza dei principi divini», è governata «dalla legge di Dio» [O'Sullivan 1839: 426-27]. Dio ha scelto l'America «per questa missione di benedizione per le nazioni del mondo sinora prive della vivificante luce della verità» [ivi: 430]. Fu l'avvio della dottrina del *Manifest Destiny*, del "destino manifesto" della nazione, di cui si fece portavoce il movimento della cosiddetta "Giovane America", teso alla scoperta di autonome radici "americane" e a un'espansione politica che ne diffondesse i valori. Ralph Waldo Emerson, filosofo, poeta ed ex predicatore bostoniano, amava dire che l'intera storia americana era «l'ultimo sforzo della divina Provvidenza riguardo alla razza umana», e il poeta Walt Whitman affermava che dagli immensi territori dell'Ovest guadagnati con la guerra contro il Messico del 1846-48 sarebbero scaturite «una felicità umana e una libertà nazionale ineguagliabile».

Proprio qui entra nelle vicende del populismo americano il pensiero di Henry Thoreau.

2. Un populismo tra antipolitica e miraggi messianici

Concord, nel Massachusetts, quando Thoreau vi nacque nel 1817, era un borgo di nemmeno duemila anime, che in un misto di spirito pionieristico e intolleranza dogmatica perpetuava le quintessenze del localismo rurale puritano. Ma ancora al Thoreau quarantenne –

ormai variamente impegnato in attività didattiche e in una fabbrichetta di matite del padre – sembrerà, nel suo diario, il «luogo più pregevole del mondo per nascervi» [Thoreau 1984, IX: 160].

Già da giovane maestro di scuola si era nutrito di idee della *Romantik* tedesca e della filosofia tedesca da Kant a Schelling. Quelle kantiane arrivarono negli Stati Uniti per una strada particolare, cioè attraverso la trascrizione spiritualistico-intuizionista fattane dai romantici inglesi Carlyle e Coleridge, e in Francia da Cousin e Madame de Staël. Nella Nuova Inghilterra ne nacque un cosiddetto “trascendentalismo” che non c’entrava nulla con la teoria kantiana della conoscenza “trascendentale”. Kant aveva chiamato “trascendentali” le forme conoscitive del senso e dell’intelletto perché capaci di generalizzare con buoni risultati i dati dell’esperienza. I “trascendentalisti” postulavano invece una regione di “Spirito” metafisico che totalmente *trascende* il mondo fisico-empirico ed è pienamente attingibile solo con visioni intuizionistiche. Retrospectivamente Cyrus Bartol, un ecclesiastico della Chiesa unitaria ed esponente minore del movimento, ne coniò la formula. I trascendentalisti, disse nel 1872, volevano evitare uno “sbaglio”: «lo sbaglio consiste nel rendere le cose eterne soggette al ragionamento invece che alla visione» [in Parrington 1927/1969: II: 480].

Nello scritto *Natura* (1836) di Emerson – che era uno dei capostipiti del “trascendentalismo” e una sorta di mentore di Thoreau – quest’ultimo trovò quel che gli premeva: cioè la dottrina di un contatto con la vita diretto e immediato, il quale consentisse di cogliere panteisticamente Dio nella natura e di esprimere questa sensazione senza gli intralci di rituali formalistici. La libertà da regole e norme, concepite come ostacoli, ispirerà anche i convincimenti e comportamenti politici di Thoreau.

Lo documenta il suo testo politico più celebre, *Resistenza al governo civile*, originariamente una conferenza del gennaio 1848 al Liceo di Concord. È un perfetto manifesto di antipolitica, dominato dal motto che «il governo migliore è quello che governa di meno». Anzi il governo migliore sarebbe, meglio ancora, «quello che non governa affatto» perché «il governo, al massimo, non è che un utile espediente, ma di solito la maggior parte dei governi è disutile, e talvolta anzi lo sono tutti i governi in blocco» [Thoreau 1848/1973: 63]. Più o meno lo stesso aveva detto Emerson nel suo saggio *Politics* del 1841-44.

Nulla di quanto l'America ha realizzato è per Thoreau merito del governo. «Tutto quel che è stato compiuto l'ha fatto l'indole innata degli americani, ed essa avrebbe anche fatto di più se il governo non l'avesse spesso intralciata». Traffici e commerci solo a fatica ce la fanno «a saltare al di là degli ostacoli che i legislatori continuamente mettono di traverso» [ivi: 64]. A produrre ogni cosa è solo la spontaneità creativa del popolo, l'innato *liberismo* economico (non, ovviamente, il *liberalismo* politico-civile che è una dottrina del governare e perciò aborrita!), e senza governo il popolo riuscirebbe benissimo a realizzare tutto.

Come fulcro decisivo, Thoreau celebra però in assoluto non tanto il popolo, ma solamente l'individuo libero da ogni vincolo sociale. Un suo esempio di botanica è illuminante. «Quando una ghianda e una nocciola cadono vicine, non è che l'una se ne sta inerte e lascia il posto all'altra, ma entrambe obbediscono alle loro proprie leggi, sbocciano e crescono e fioriscono quanto meglio possono fino a quando l'una non soverchia e distrugge l'altra». La conclusione era che «se una pianta non può vivere in accordo con la propria natura, allora muore; e così un uomo» [ivi: 80]. Dunque il «vivere secondo la propria natura» sarebbe uguale nella pianta e nell'uomo, basato in entrambi su un'uguale assenza di vincoli e un'uguale, permanente rivalità tra un individuo e l'altro: e perciò anche l'uomo, per essere conforme alla propria natura, dovrebbe seguire soltanto quest'istinto della conflittualità.

È una delle emblematiche contraddizioni del trascendentalista, nate dalla sua metafisica mistico-intuizionista. Né peraltro sorprende in chi diceva che «la conoscenza non arriva a noi per dettagli, ma in lampi di luce dal cielo» [Thoreau 1854a/1973: 173], con rifiuto delle argomentazioni discorsive e privilegiamento di relazioni intuitive.

Ogni qualvolta un molteplice empirico viene subordinato a un apriorismo metafisico (in questo caso a un intuizionismo ipostatizzato), i contenuti empirici trascurati esercitano un'azione di disturbo sul processo cognitivo. Avvenne anche nel caso del rifiuto di Thoreau dell'opera dello Stato. Accompagnato dalla dottrina della superiorità dell'individuo e della piccola comunità rispetto allo Stato, il rifiuto era motivato anche dalla tolleranza dello Stato verso lo schiavismo. Contro di esso Thoreau si appellava ovviamente alla dignità umana e alla solidarietà reciproca. Ma proprio la pura santifi-

cazione dell'*individuo* toglieva automaticamente a questi appelli la capacità di incidere sulla realtà *sociale*. Se infatti per ogni individuo l'imperativo – come per la ghianda e la nocciola – è di realizzare anzitutto la propria indole individuale, perché allora l'individuo padrone di schiavi non dovrebbe realizzare anzitutto la sua indole schiavista?

Tutto quel che appartiene alla conduzione collegiale, politica, della cosa pubblica venne descritto da Thoreau (non solo nella *Resistenza al governo civile*, ma pure in altri testi del 1848-54) come un meccanismo immorale che adopera la «massa degli uomini» non come uomini, ma come macchine. E perciò i «legislatori, politici, avvocati, ministri e funzionari», i quali «servono lo Stato con le loro menti» ma «raramente operano delle distinzioni morali», «servono verosimilmente, senza saperlo, il diavolo credendo di servire Dio» [Thoreau 1848/1973: 65]. Perciò, «di fronte a questo odioso governo americano», nessuno «può entrare in rapporto con esso senza disonorarsi» [ivi: 67].

Come uscire da quest'incatenamento al Male? Rifiutando l'obbedienza, opponendo resistenza passiva allo Stato, non dando «all'ingiustizia il proprio sostegno pratico» [ivi: 70]. In concreto, rifiutando il pagamento delle tasse. Thoreau, ad ammenda di una tassa non pagata, aveva passato il 23 luglio 1846 una notte nella prigione di Concord. Invero, in piacevoli chiacchiere con l'unico altro detenuto, un simpatico vagabondo. Nella conferenza del 1848 quell'episodio diventò un eroico martirio affrontato nella lotta per la libertà dallo Stato.

Quel che nella conferenza gli premeva, era di contrapporre il popolo allo Stato, sottolineando come senza la «tempestiva esperienza» e le «efficaci rimostranze» con cui il popolo corregge i «legislatori parolai nel Congresso», «l'America non manterrebbe a lungo il proprio rango tra le nazioni». Occorreva – con afflato di populismo religioso – ripristinare «quella luce» che «il Nuovo Testamento, scritto da diciotto secoli, getta sulla scienza della legislazione» [ivi: 89].

Dietro questa ricetta politico-religiosa c'era, si capisce, la tradizione del New England puritano. Ma Thoreau è un mistico, non un politologo. Avendo orrore di un'assemblea legislativa rappresentativa, covo di «parolai», nulla sa dire di concreto neanche sul mitico «popolo», né sulla morfologia sociale di esso né, soprattutto, sulle sue capacità e competenze di azione civica, sulle forme pratiche col-

lettive con cui può esprimere la sua volontà. L'unico connotato che si ricava dagli scritti è che il popolo "vero" sta nel contado e non nelle città. Egli si dichiarava «via via più convinto che per quel che riguarda qualunque questione pubblica, è più importante sapere quel che ne pensa il contado che non quel che ne pensa la città». Sicché, «quando in un qualche oscuro villaggio del contado gli agricoltori si incontrano in una particolare riunione per esprimere la loro opinione su qualcosa che affligge il paese, allora è questo, io credo, il vero Congresso, e il più rispettabile consesso mai adunatosi negli Stati Uniti»: così nello scritto sulla *Schiavitù nel Massachusetts* [Thoreau 1854/1973: 98].

L'ideologia agraria, anti-industrialista, che di lì a poco animerà il populismo americano vero e proprio, fu in Thoreau una costante sin dal primo suo scritto sul possibile futuro della nazione. Era una recensione-stroncatura (del 1843) dell'opuscolo *Il Paradiso alla porta di tutti* (del 1833, in seconda edizione nel 1842) di John Etzel. Costui, immigrato tedesco e singolare figura di utopista tecnologico, aveva voluto dimostrare che grazie alla moderna tecnologia industriale si sarebbe potuto, riducendo drasticamente il lavoro necessario, raggiungere il benessere generale di tutti.

Thoreau opponeva a quel futuro socio-tecnologico la propria diffidenza sia in generale verso la scienza («esistono delle verità nella fisica perché sono vere in etica» [Thoreau 1843/1973: 45]) che in particolare verso la modernità tecnologica («poco ci interessano le più stupefacenti invenzioni dei tempi moderni, esse non fanno che insultare la natura» [*ibid.*]). Esaltò invece «la forza piccola individuale, ma costante e accumulata, che sta dietro ogni vanga nei campi» ed è la sola «che fa realmente brillare le vallate e fiorire i deserti» [ivi: 41]. Nulla poi doveva venir affidato alla «cooperazione» [*ibid.*], poiché «nulla può venir realizzato se non da un singolo uomo» sorretto dai propri intendimenti morali, sicché «credo poco all'attività collettiva quando si tratta delle questioni che attengono alla riforma del mondo» [ivi: 42]. L'individualismo è dunque una petizione etica di principio.

Alla professione di fede in una vita di individualismo lontano dalla "cooperazione", Thoreau diede personalmente seguito quando, costruitosi nel marzo 1845 una capanna (peraltro assai confortevole) sul lago Walden in mezzo ai boschi, a due miglia da Concord, vi restò per due anni nell'autoesilio di una vita il più possibile autar-

chica. Credendo di riprodurre nella propria esistenza la dimensione del presunto ritmo rigorosamente individualista che sarebbe proprio dell'economia contadina, egli teorizzerà – nel capitolo "Economia" di *Walden* (1854), famoso resoconto letterario di quell'esperienza – che quel tipo di economia autarchica rappresenterebbe il vero antidoto allo spirito mercantile del New England stigmatizzato come una malattia morale mortale.

In realtà il suo ideale di individualismo agrario non rispondeva alle caratteristiche effettive dell'economia rurale. L'economia agraria vera presentava certamente anche il volto del contadino isolato e individuale, ma altrettanto quello della cooperazione e dell'aiuto reciproco in precise occasioni di necessità collettiva: durante la stagione del raccolto, nei trasporti, nella transumanza, nella viabilità campestre, ecc., o quando c'erano comunque decisioni collettive da prendere. Non si era riferito lo stesso Thoreau alle assemblee contadine di villaggio (dunque a un fenomeno collegiale) che sarebbero il «vero Congresso, e il più rispettabile consesso mai adunatosi negli Stati Uniti» [Thoreau 1854/1973: 98]? Thoreau non aveva il dono della coerenza, né il suo era un individualismo propriamente "agrario". Era quello dell'esteta e dell'intellettuale piccolo-borghese per il quale viveva la sua propria personale raffigurazione del mondo rurale.

Perciò anche il popolo "vero" (presumibilmente quello delle piccole comunità rurali, le più isolate possibili) nient'altro potrà produrre (però non si sa come) se non uno Stato in cui vige la supremazia dell'individuo. «Non vi sarà mai uno Stato realmente libero e illuminato finché esso non arriverà a riconoscere l'individuo come una potenza più alta e indipendente dalla quale il potere e l'autorità dello Stato globalmente discendono» [Thoreau 1848/1973: 89]. Ma come si imposta l'operazione, indispensabile, di accordare i *diritti personali* di ogni singolo individuo e di *ogni* comunità localistica con i *diritti complessivi* di *tutti* i singoli individui e di *tutte* le comunità localistiche dello Stato? Sembra quasi che l'unione delle tante monadi possa operarla solo una invisibile Provvidenza. Thoreau non voleva di certo attingerla mediante devozioni chiesastiche, avendo egli in orrore i dogmi delle Chiese istituzionali. Quella Provvidenza si doveva non già comprenderla, bensì in qualche modo "indovinarla" grazie alle intuizioni di individui privilegiati a cui misteriose ispirazioni fanno cogliere il legame tra le cose terrene e ultraterrene.

Thoreau non dubitava di appartenere egli a questa élite dei pochissimi, «fermamente radicati nel [...] suolo natio della originalità e indipendenza, nella [...] vergine forma della forza e fertilità inesau-ste» [1848a/1973: 191]. Era sicuro di sapere con certezza, come per rivelazione divina, se qualcuno che appariva sulla scena fosse o no un salvatore della nazione, un eroe carismatico, un novello Messia politico. Lo sarà, ai suoi occhi, l'agitatore abolizionista John Brown. Costui, il 16 ottobre 1859, fu catturato dopo che, con un gruppo di seguaci, aveva tentato di assaltare l'arsenale federale di Harper's Ferry, in Virginia, dal quale voleva prendere armi per un'insurrezione di schiavi. Quest'azione, la cattura, il processo e l'impiccagione di Brown in dicembre, infiammarono per la causa abolizionista milioni di americani. Tra i trascendentalisti celebrò Brown, oltre a Thoreau, anche Emerson.

Thoreau se ne occupò in scritti del 1859-60. Per la tradizione puritana il *covenant*, l'alleanza tra Dio, i cittadini e l'autorità terrena, obbligava l'autorità a facilitare ai cittadini l'osservanza dei comandamenti di Dio. Secondo Thoreau quest'alleanza era stata rotta dallo Stato americano a causa del sostegno al sistema schiavista. Brown aveva voluto restaurare tale alleanza, era dunque un «angelo della luce» [Thoreau 1906, IV: 438], «una incarnazione dei principi morali, la Bibbia vissuta e predicata» [ivi: 443], uno dei «rari casi di quegli eroi e martiri che non vengono menzionati nei riti di nessuna Chiesa» [ivi: 451], quasi una sorta di «novello Cromwell che con Bibbia e spada creava lo Stato della giustizia assoluta» [Klumpjan 1992²: 123]. La precedente antipolitica si ribalta qui in politica teocratica, in una teopolitica da non affidare a nessuna comunità ecclesiale, bensì a personali vocazioni del singolo credente.

Poteva sembrare una svolta dall'interiore resistenza passiva allo Stato a un attivo ribellismo sociale, al portare la «guerra santa» nel mondo esteriore. In realtà l'artefice resta sempre l'individuo. Certo, un individuo «santo», un Salvatore che, da Dio ispirato, compie un'azione esemplare a favore del popolo, ma pur sempre un superuomo di carisma tutto particolare, staccato dalla massa. La dimensione vera di Thoreau restò quella privata dell'apolitico e dell'individualista anarchico. Tant'è vero che si distanziò sdegnato dalla Guerra di Secessione, nella quale il Nord aveva pur proclamato concrete finalità antischiaviste. In una lettera del 1861 invitò i suoi «futuri lettori» a «cancellare totalmente» dalla memoria «Fort Sumpter,

Old Abe e tutto il resto» (il bombardamento sudista di Fort Sumpter dell'aprile 1861 aveva segnato l'inizio del conflitto, e Old Abe era il nomignolo di Abraham Lincoln). Tutte queste vicende appartenevano infatti non all'interiorità ma all'esteriorità che gli appariva costantemente come un sinonimo del Male. E «l'arma più decisiva che possiamo rivolgere contro il Male» [Thoreau 1958: 611] è appunto il rimuoverne la memoria.

Dall'antipolitica egli aveva preso le mosse perché la "politica" era il Male; all'antipolitica alla fine tornò, dopo la parentesi messianista. L'America rurale, che a un certo punto gli era sembrata simboleggiare un possibile rinnovamento morale della politica, alla fine diventò semplicemente un rifugio per l'anima intimista.

Il testo-base del Thoreau antipolitico, la *Resistenza al governo civile*, avrà, paradossalmente, una straordinaria risonanza postuma in due grandi movimenti di massa del Novecento che, pur postulando una resistenza essenzialmente passiva all'autorità, erano però totalmente politici sia nel progetto che negli esiti: ovvero il movimento anticolonialista di Gandhi in India, e poi negli Stati Uniti quello di Martin Luther King contro la discriminazione dei neri. Gandhi pensava che il libro di Thoreau potesse far capire agli occidentali il suo proprio concetto della disubbidienza non violenta alle leggi britanniche, specificamente induista sì, ma al quale quello di Thoreau poteva forse somigliare. E per Luther King era importante trovare nella tradizione autoctona americana un documento a favore del diritto di resistenza. I grandi movimenti di emancipazione ricorrono a qualsiasi strumento tatticamente utile alla loro battaglia. Non è loro mestiere sottoporlo ad analisi filosofico-politologiche che ne rileverebbero, forse, la contraddittorietà dell'impiego (nella fattispecie, quella di piegare a un uso politico di massa una ideologia originariamente di individualismo antipolitico).

3. *I nodi al pettine*

La quintessenza rurale del populismo americano degli esordi è confermata già nel primo movimento organizzato di esso, il *Free Soil Party*, il "Partito della libera terra" che riunì nel 1848 i liberal-democratici intorno a un programma emblematico. Con la parola d'ordine di "Libera terra, libera parola, libero lavoro, uomini liberi" es-

si si opposero a che nei nuovi territori dell'Ovest fosse introdotta la schiavitù dei neri esistente negli Stati del Sud. Oltre a essere moralmente ripugnante, il sistema schiavista sarebbe stato un enorme ostacolo alla colonizzazione dell'Ovest poiché i coloni in cerca di terre libere vi avrebbero trovato la pesante concorrenza del latifondo schiavista. Non a caso fu in piena guerra contro il Sud che l'Unione, con lo *Homestead Act* del 1862, la legge che assegnava "libere terre" demaniali ai coloni coltivatori, soddisfece una parte del programma dei *free-soilers*.

Certo, due generazioni dopo, negli anni '80, i liberi coltivatori si videro schiavi a loro volta, ma delle banche: perché i debiti da estinguere con esse li incatenavano a un lavoro praticamente coatto. Nel frattempo era pure cambiata la composizione etnica delle comunità rurali nel fertile Middle West. Erano diventate un mosaico di eterogenee lingue e tradizioni culturali, quelle degli immigrati in massa dalla vecchia Europa, ormai percepiti spesso come dei concorrenti da cui il bianco americano vero, l'autoctono, doveva difendersi.

Cominciarono a nascere qui i connotati ideologici che in seguito caratterizzeranno di più il populismo americano. Il primo connotato fu la convinzione che la solidarietà è dovuta essenzialmente alla comunità più stretta, alla "*nostra gente*" nel senso di più vicina a noi per parentela e amicizia. La comunità comincia dai gruppi di famiglie e si allarga a quella che gli antropologi definirebbero una tribù composta di clan. Ne consegue l'irrobustirsi degli steccati tra l'una e l'altra di queste comunità-tribù, rafforzati spesso dalla discriminazione razziale. Il secondo connotato, legato al primo, era l'idea che comunità e "popolo" genuinamente americani sono solo quelli delle tradizioni autoctone, del *rural heartland*, di un "territorio rurale del cuore", dunque di un assetto legato alla terra. Ci si ispirava all'«immagine degli agricoltori come cittadini produttivi e ligi al dovere, depositari delle idee originarie della Rivoluzione americana, i quali avrebbero creato una repubblica fondata sull'autogoverno» [Taggart 2000/2002: 65], quella dell'America del contado.

Intanto, però, si stava avviando un percorso di segno interamente diverso e di lunghissimo periodo, dal quale l'economia agricola tradizionale risulterà disperatamente emarginata. Il primo collegamento ferroviario transcontinentale tra l'Atlantico e il Pacifico, nel 1869, segnalò simbolicamente il raggiungimento dell'unità economica degli Stati Uniti. Da allora in avanti «la macchina giungerà nei

più remoti villaggi a distruggere l'economia locale tradizionale», e inesorabilmente «una nuova psicologia urbana prenderà il posto di quella agraria» [Parrington 1927/1969, III: 125].

In difesa dell'America rurale dalla «plutocrazia dell'Est» e dallo strozzinaggio di «Wall Street», cioè delle banche (come suonavano le parole d'ordine), nacque nel 1889-90 – a coronamento di un quindicennio di leghe locali di agricoltori – il *People's Party*, il «Partito del popolo». Nella sua convenzione a Omaha del 1892 esso presentò un programma di intenti liberal-progressisti (abolizione delle Banche nazionali, tassazione progressiva sul reddito, elezione diretta dei senatori, giornata lavorativa di otto ore, controllo governativo sulle società ferroviarie, dei telegrafi e dei telefoni). Dopo il 1908 il *People's Party* era però già tutto confluito nel Partito democratico, dove le parole d'ordine protestatarie finirono insabbiate. Intanto il termine «populista» era diventato di uso corrente per indicare genericamente una politica che si appellava alla gente comune contro l'*establishment*.

Che l'elogio delle comunità locali come depositarie dei genuini «valori americani» fosse a fine Ottocento, oltreché cavallo di battaglia del populismo ruralista, anche ben presente in quell'Est «plutocratico» che i populistici odiavano, è segnalato dalla figura, nel New England, di John Fiske.

Era uno studioso di storia dell'America coloniale, attivo in varie università, nonché filosofo spenceriano evoluzionista, anzi, il primo a introdurre il pensiero di Spencer nel New England; e aveva assorbito le idee socio-politiche dei trascendentalisti prima di venire poi influenzato dai positivisti inglesi e francesi.

Di religiosità non chiesastica, ma in sostanza «deistica», diceva che «il corso dell'evoluzione è in se stesso l'elaborazione di una potente Teleologia, di cui le nostre limitate conoscenze possono penetrare solo i principi più elementari» [in Parrington 1927/1969, III: 260]. Fu apertamente contrario alle Chiese cristiane istituzionali, parendogli il loro cristianesimo la quintessenza dell'anti-scienza. Quel cristianesimo, affermava, «comporta una massa di assunti metafisici in cui la scienza viene espropriata, la ragione screditata, e una fede cieca e indiscussa considerata come l'unico lasciapassare verso la vera conoscenza cristiana» [in Clark 1917, I: 103].

Si dichiarò sicuro della superiorità della «razza anglosassone», anche se non fu propriamente razzista o socialdarwinista. Nel terzo

capitolo di un suo breve trattato sulle *Idee politiche americane* (1885) interpretò comunque la dottrina del *Manifest Destiny* americano in chiave di patrimonio etnico. La razza che è riuscita a conquistare una posizione dominante nel Nordamerica diventa di per sé la razza che domina il mondo, nel senso che le sue idee politiche saranno destinate a prevalere nella lotta globale per l'esistenza. Quali idee? Fiske ne sottolineò due, secondo lui estendibili a tutto il pianeta, cioè una democrazia di base che nasce dalle "assemblee cittadine", e poi il principio della federazione, ovvero dell'unione federale sancita dalla Carta costituzionale del 1787 e restaurata dalla vittoria del Nord nella Guerra civile. Entrambe le idee nascono per lui da un passato molto remoto (perciò tanto più sacrale) e che presenta decisivi elementi etnici.

Le "assemblee cittadine" e le "rappresentanze di contea" del New England, infatti, «sono discese in linea diretta dalle assemblee di villaggio dei primi Ariani, così come la nostra immensa unione federale fu da tempo preannunciata nelle piccole leghe delle Città greche e dei Cantoni svizzeri» [Fiske 1885: 4]. Emerge con evidenza un ingrediente concettuale di fondo. Si tende a risuscitare istituzioni antiche togliendole dal loro contesto storico e trasferendole di peso nell'epoca moderna. Devono essere, soprattutto, istituzioni primeve caratterizzate *ab origine* da grande localismo. Non solo: nella ricerca dell'origine antica la valenza di quelle istituzioni veniva potenziata collegando la presunta bontà del loro localismo a rievocazioni di remoti valori tribali di stirpe (per esempio quelli dei "primi Ariani"); e altrettanta nostalgia localistica emergeva dal paragone con l'unirsi in lega sia delle antiche città-Stato greche che dei medievali Cantoni elvetici.

In realtà nessuno di quegli ingredienti evocati era presente nel processo di federazione degli Stati americani del 1787. Questa dipese da contestualità socio-politiche totalmente diverse, molto moderne, proprie di una comunità avviata a un'espansione continentale enorme e polimorfa, insieme economica, sociale, geopolitica e, soprattutto, fortemente ideologizzata. Di questa modernità erano già consapevoli gli intellettuali liberal-democratici dell'epoca della Guerra d'indipendenza. Thomas Paine, ad esempio, ne aveva parlato diffusamente nel suo *Senso comune*, il noto pamphlet del 1776.

Le comunità dei pionieri-coloni, poi – quelle che parlavano nelle "assemblee di villaggio" e che avevano materialmente tracciato il

cammino della Frontiera dal New England al Pacifico (l'altro motore ne era l'Est dei traffici, delle manifatture, infine delle industrie) –, possedevano un'ideologia talmente finalizzata all'espansione (basterebbero le idee della "terra promessa" e del *Manifest Destiny*) da distanziare sideralmente anche il più progredito degli ipotetici "primi Ariani" evocati da Fiske. Sin dall'inizio era all'espansione verso Ovest dei tredici Stati originari che gli strumenti dell'Unione rispondevano in senso molto mirato.

I celebratori delle piccole assemblee di villaggio tendono di regola a decontestualizzare i localismi, a vederli diversi da quel che sono. Cioè a cancellare il livello ben delimitato entro cui il localismo ha funzioni positive, che sono poi quelle di un collegamento pragmatico tra partecipazione democratica e decisioni esecutive. I localismi vengono elevati a valenza politica generalissima, fino ad attribuire loro la qualità nascosta di impersonare immediatamente un valore sovralocale, nazionale. Ovvero, il corpo politico-civile nazionale non dovrebbe essere altro che un aggregato di localismi.

Questa ricetta, però, trasferisce sul piano nazionale anche il rovescio della medaglia presente in tutti i localismi. Essi per loro natura sono caratterizzati dall'avversione xenofoba verso ciò che non è locale, verso il diverso, l'"altro". Verso chi, cioè, non possiede *ab origine* quei requisiti di appartenenza che i membri originari della piccola comunità-tribù hanno statuito e istituzionalizzato. Ma quando ciò diventa un'insegna nazionale, allora cominciano i guai.

4. *Il facile ribaltamento reazionario*

Il populismo americano presentava almeno sei orientamenti di fondo variamente mischiati.

C'era quello che chiamerei l'assioma del *produttore*: ovvero, il popolo americano genuino è una comunità di produttori impegnata a creare beni e ricchezza, in contrapposizione ai "parassiti" (di definizione molto variabile) che gli vuotano le tasche. C'era l'*anti-elitarismo*: vengono cioè guardati con sospetto i politici, e i "poteri forti" che posseggono ricchezza e cultura. Vi si collega l'idea (sostenuta con argomenti fantasiosi) di una congiura che certe élite segrete tramano per sottomettere il mondo: campeggiava soprattutto la congiura degli ebrei, ritenuti una forza capillare che manipola l'econo-

mia e i media dell'intero pianeta. C'era l'*anti-intellettualismo*, ovvero la diffidenza verso i "professori" o in genere gli intellettuali, accusati di vivere nella loro torre d'avorio lontani dal "popolo". Vi si collega il rifiuto del dibattito razionale e delle evidenze logico-fattuali, e il ricorso invece ad appelli demagogico-emozionali.

C'era poi quello che chiamerei il *maggioritarismo*, secondo cui la "volontà della maggioranza" del "popolo", quale essa sia, deve avere preminenza assoluta nelle cose di governo, con sacrificio dunque dei diritti delle minoranze, in particolare di quelle di colore. C'era il *moralismo teologizzante*, radicato nelle tradizioni religiose confessionali (e nelle varie rinascite che ebbero): tendeva all'autoritarismo teocratico, a imporre ortodossie di vario tipo, compresa quella della inferiorità femminile e della supremazia maschile patriarcale. Infine c'era l'*americanismo*, in veste di nazionalismo patriottico e *Manifest Destiny*, spesso unito a pulsioni di etnocentrismo viscerale e all'angoscia che idee e usi portati dagli immigrati fossero attentati mortali alla cultura bianca anglosassone.

Sono assiomi che hanno preso corpo lungo l'Ottocento. Ognuno di essi può produrre (e ha prodotto) sue particolari escrescenze reazionarie. Inizialmente ognuno ha voluto rispondere (altrimenti non sarebbe sorto) all'esigenza di liberare il "popolo" da qualche guaio e ingiustizia. In ognuno questa finalità, intesa a un progresso emancipatorio generale, si è a un certo punto ribaltata nel proprio contrario, nel sancire gli interessi particolari di chi sta dentro un recinto tribale e vede con ostilità e orrore quel che succede al di là dello steccato.

A questi assiomi della tradizione ha variamente attinto il neopopulismo americano di destra del secolo scorso. Spesso i suoi gruppi e gruppuscoli sono stati considerati formazioni estremiste di incidenza soltanto marginale. In realtà la loro ideologia ha avuto sulla politica e cultura degli Stati Uniti un'influenza più capillare di quanto di solito si crede. E ciò soprattutto grazie all'amalgama demagogico il quale mescolava retorica anti-elitaria, insistite teorie sulle "congiure" di cui sarebbe vittima il "popolo", e continue ricerche di capri espiatori etnici presentati come responsabili di ogni sciagura.

Un esempio dell'amalgama populista fu l'attività di leader politico che dagli anni '20 del Novecento fino alla Seconda guerra mondiale svolse nel Michigan il prete cattolico irlandese Charles Coughlin. Utilizzò l'inedito strumento mediatico della radio per transmis-

sioni di enorme successo, ognuna aperta dalla frase «Gesù mi ha detto», e seguite da milioni di ascoltatori. Li incitava, dopo sue brevi simpatie per il *New Deal*, a considerare il presidente Franklin Roosevelt, invece, uno «strumento di Wall Street» (cioè delle “banche” e dei “capitalisti”, nel solco delle tradizionali denunce dei populistici contro l'*establishment*). Aggiungendo l'accusa moderna di Roosevelt lunga mano del comunismo nonché della “congiura ebraica”, visto che proprio i “banchieri ebraici” erano stati, secondo Coughlin, i burattinai pure della rivoluzione sovietica del 1917. Esaltò Hitler e Mussolini come campioni dell'antisemitismo, e sul periodico «Giustizia sociale» da lui fondato nel 1936 diffuse paccottiglia antiebraica, tra cui i *Protocolli degli anziani di Sion*, il libello confezionato a fine Ottocento a Parigi dalla polizia segreta zarista.

Nel 1937 proclamò di «lottare contro l'odioso marciume del capitalismo moderno perché ruba al lavoratore i beni terreni» e «contro il comunismo perché ci ruba la felicità del mondo celeste» [in Kazin 1995: 109]. L'accusa somigliava a quella, di quasi un secolo e mezzo prima, del populismo anglicano di Burke (cfr. cap. III, 2) contro il capitalismo che distruggeva il buon Medioevo patriarcale e contro i sovversivi (all'epoca i giacobini) che al popolo rubavano la felicità ultraterrena mettendogli in testa grilli laici. Istanze di giustizia sociale c'erano peraltro da sempre nel populismo americano (come in quello europeo), né era nuova la vernice di anticapitalismo unita all'antisemitismo (con l'accusa all'“ebreo” e alla “finanza ebraica” di affamare e sfruttare il “popolo”, ecc.). L'auspicato rimedio era il ritorno ai buoni tempi premoderni.

Il 9 novembre 1938 avvenne in Germania il pogrom detto poi della *Krystallnacht*, la “Notte dei cristalli”, camuffato dal governo nazista come giusta esplosione di collera antisemita della popolazione. Furono bruciate sinagoghe, devastati migliaia di negozi di proprietà di ebrei (dalle loro vetrine in frantumi derivò il nome “Notte dei cristalli”), morì un centinaio di ebrei e 26.000 finirono in campi di concentramento. Coughlin sposò la tesi nazista della responsabilità delle vittime, cioè degli ebrei, con le loro provocazioni [cfr. Dollinger 2000: 66]. In un raduno al Bronx di New York dichiarò anche che «quando noi avremo finito con gli ebrei in America, penseranno che al confronto il trattamento ricevuto in Germania era niente» [in Manchester 1974: 176].

Scivolare dal populismo a ideologie apertamente reazionarie (e,

quando il contesto storico invitava, dichiaratamente fasciste) era dunque facile. La premessa sta nella divisione manichea del mondo propria dei populismi di ogni colore: da un lato il Bene Assoluto, impersonato dai valori identitari di quella particolare "comunità di popolo" alla quale si appartiene, dall'altro il Male Assoluto incarnato tendenzialmente in tutte le comunità e identità che non condividono quei valori.

Alla dicotomia presiede la norma ideologica dell'inclusione/esclusione. L'assioma postula che esiste un "Popolo di Eletti", beneficiari di un Bene trascendente. Può essere un Bene religioso e teologizzante, o anche etnico, di stirpe, di razza, di tribù, ecc. Quel popolo deve mettere in pratica ciò che il suo Bene (Dio, stirpe, razza, tribù, ecc.) impone. Chi vi resiste è pertanto un adepto del Male, perciò il Nemico Assoluto.

In terra americana tali certezze agivano fin dai primi coloni puritani per i quali il Male era l'anti-Dio. Da lì in poi sarebbe bastato dare ogni volta al Male un nome via via aggiornato. A cavallo tra l'Ottocento e il Novecento c'era la convinzione che l'intero mondo rappresentasse per gli Stati Uniti un Male in agguato, essendo il mondo globalmente incapace di seguire l'esemplarità dei valori fondativi americani. Occorreva dunque estendere il controllo degli Stati Uniti a parti sempre più ampie del pianeta: durante le presidenze (1901-1909) di Theodore Roosevelt ne furono esempio le ingerenze in Siria, Corea e Marocco e, naturalmente, nei paesi del Continente americano.

La psicosi era rafforzata da quella della cittadella sotto assedio. Contro i valori della "comunità americana" congiurerebbero infatti anche nemici interni, una sorta di quinta colonna di quegli esterni; per neutralizzarla si sarebbero dovute introdurre limitazioni dei diritti civili. Emblema di questa dottrina fu negli anni 1950 la "Commissione contro le attività antiamericane" presieduta dal senatore repubblicano McCarthy. E in seguito la dottrina avrà particolare fortuna in presidenti degli Stati Uniti provenienti dal partito repubblicano. L'"Impero del Male" contro cui lottare su scala planetaria e a mano armata resterà sempre un'entità di disagiata definizione, a contorni più fantasiosi che reali. Il fideismo delle ideologie populiste non ha d'altronde bisogno di argomentazioni discorsive, gli è sempre bastata la retorica emozionale.

Nota bibliografica

Sul "trascendentalismo" filosofico negli Stati Uniti: Parrington [1927/1969, II: 475-542, III: 329-66], Packer [1995].

Su Thoreau: Harding [1982, biografico], Neufeldt [1989, il pensiero economico], Klumpjan [1992², un panorama biografico-storico generale], Cain [2000].

Sul populismo americano dalla seconda metà dell'Ottocento in poi vi sono le trattazioni generali di Goodwyn [1976, 1978], Birnbaum [1986], Kazin [1995] e Taggart [2000/2002: 47-79]; e risultano interessanti le ricerche che individuano l'influenza avuta dal populismo americano sul fascismo negli Stati Uniti [Ferkiss 1957] e sul radicalismo di destra [Berlet/Lyons 2000]. Per l'attività di Coughlin e le sue trasmissioni radiofoniche si veda, tra altri, Warren [1996].

Per altre notizie su quella che si potrebbe chiamare l'"ideologia americana": Merker [2006: 133-41].

IX.

Populismo ed etnocentrismo

1. Una questione di logica

“Popolo” è un concetto. Ogni concetto, ci dicono i logici, ha una “estensione” che indica l’insieme di *tutti i contenuti* (o connotati) riferibili a quel concetto, e una “intensione” che di contenuti (o connotati) indica solo *uno o più, specifici* soltanto di esso. Con l’aumento della *specificità* del contenuto, *diminuisce* l’estensione del concetto.

Se ad esempio denoto il popolo come *demos* – dandogli il significato *estensivo* di popolazione che ha a carattere identitario generale una comunanza di territorio, di storia complessiva, di lingua d’uso, di istituzioni politiche e di diritti – vi è *incluso* anche il concetto di popolo a significato *intensivo*, fornito di quei caratteri più specifici (e di ambito logico minore) che sono l’avere in comune i connotati di una *particolare* razza, stirpe, religione, tradizione e i relativi diritti particolari. Il popolo-*ethnos* che restringe la sua identità precisamente a quei connotati particolari, non può che *escludere* da sé chi non li ha (ovvero non è di quella determinata razza, stirpe, religione, ecc.).

Quando occorrono bussole di orientamento teorico e di comportamento, è anche una questione di concezioni del mondo che ci si riferisca di più alla categoria del popolo-*demos* o a quella del popolo-*ethnos*. Chi teme comunità chiuse e recinti di identità ristretta prenderà a bussola il popolo-*demos*; chi teme le aperture si volgerà al popolo-*ethnos*.

Altra questione è quale delle due opzioni sia politicamente (nel senso della “polis”, del generale convivere collettivo) la più funzionale, cioè la *più utile* e produttiva di risultati a lungo termine. Dovendo la “polis” preoccuparsi, si presume, anche della vita collettiva futura, c’è da chiedersi se per le prossime generazioni (in ottica

tanto socio-economica e politica quanto culturale e “spirituale”) siano più vantaggiosi i recinti (che hanno tendenza a moltiplicarsi all’infinito) oppure le aperture, confluenze e mescolanze. Da quando esiste il genere umano la sua strada è quella delle mescolanze, del meticcio in tutti i sensi. È stata anzitutto una questione di sopravvivenza.

Il rifiuto più drastico delle aperture e inclusioni è dichiarare che sono contrarie alla “natura umana”, la quale avrebbe come connotato dominante la diversità biologica tra razze e stirpi, produttrice a sua volta di indelebili diversità morali e culturali. È l’ipostatizzazione di uno dei *molti* connotati della “natura” a *unica* caratteristica dominante, strumentalmente comoda perché così dal grembo misterioso della “natura” scaturirebbe anche, già pronto all’uso, un ordinamento giuridico-istituzionale che subito rende sacre e inviolabili tutte le disuguaglianze politico-sociali esistenti. E appellarsi aatrici imperscrutabili si addice ottimamente agli aspetti fideistico-irrazionali del populismo.

2. *Populismo, biologismo, antisemitismo*

Avvenne all’inizio del secolo scorso l’incontro tra populismo ed eugenetica. Quest’ultimo termine, coniato nel 1883 da Francis Galton, cugino di Darwin, indicava una scienza la quale, mediante opportuni interventi genetici, «procurasse alle razze e stirpi più adatte una maggiore opportunità di ottenere velocemente il predominio su quelle meno adatte» [Galton 1883: 24-25]. L’“Archivio di biologia razziale e sociale”, fondato in Germania nel 1904 dal socialdarwinista Alfred Ploetz, pubblicò avidamente traduzioni di eugenisti anglosassoni, tra cui i focosi interventi che alla nuova scienza dell’igiene razziale dedicava lo statistico e matematico Karl Pearson. In sue conferenze oxfordiane se la prendeva con la “filosofia” che «non ci ha insegnato una sola legge che aiuti a capire come una nazione diventi fisicamente o spiritualmente più forte» [Pearson 1907/1908: 5]. La necessità di conglomerare popolo, nazione e razza venne illustrata con l’assioma che solo una «consapevole cultura razziale» [ivi: 9] sarebbe riuscita a «promuovere la forza della razza» e a impedire l’altrimenti inevitabile «naufragio nazionale» [ivi: 18]. Lo Stato «deve pretendere figli sani e adatti, nati da genitori idonei», poiché è in

gioco «il benessere della nazione e la nostra idoneità razziale alla lotta per il dominio del mondo» [ivi: 30]. Eugenetica ed espansionismo geopolitico si davano la mano.

In Germania lo scientismo positivistico nel campo soprattutto medico-biologico promosse vieppiù la fusione dei concetti di popolo, razza, nazione e Stato. Al capofila dei biologi, lo zoologo evolucionista Ernst Haeckel, piaceva la selezione genetica praticata nella Sparta antica. La «soppressione di neonati anormali» avrebbe ivi svolto un'enorme funzione per lo sviluppo, proficuo alla collettività, di una razza altamente selezionata [Haeckel 1904: 135 sgg.]. Lo Stato moderno doveva perciò preservare con ogni mezzo la razza ariana o nordica, superiore creatrice di tutti i valori in Europa, da mescolamenti con le razze inferiori.

Soprattutto, ma era una vecchia storia, si sarebbe dovuto espungere dalla razza germanica l'inquinamento da sangue ebraico. In Germania, via via che nell'Ottocento vi prese forma il populismo etnico, gli ebrei vennero considerati sempre di più quel popolo estraneo, di altra materia biologica, sul quale dirottare la responsabilità di tutte le difficoltà che potevano affliggere la comunità *völkisch*. L'ideologia *völkisch* unificò con successo tre bersagli: il giudaismo come corpo razzialmente inquinatore, il liberalismo, perché affermava diritti umani universali e transnazionali, la socialdemocrazia, perché propugnava la giustizia sociale. Tanto peggio se un ebreo era anche liberale o socialista. Il pubblicista conservatore Julius Langbehn, caro ai populistici perché critico della civiltà industriale, tuonava nel suo libro *Rembrandt l'educatore* – nell'anno di uscita, 1890, vendette 60.000 copie – contro «ebrei, liberalismo e socialdemocrazia», triade dei nemici mortali della patria. Anche dopo il 1918 la sconfitta della Germania nella Grande Guerra verrà puntualmente addossata a quella triade, magari arricchita della variante di «ebrei bolscevichi».

Una "finale distruzione degli ebrei" era già stata auspicata nel 1899 da un congresso del "Partito riformatore tedesco-sociale". Nel XX secolo – così la delibera – la questione ebraica verrà «risolta dai popoli in maniera collettiva e definitiva mediante un isolamento completo e (se la legittima difesa lo impone) una finale distruzione degli ebrei» [in Schönbrunn 1980: 839]. Già circolava dunque, nero su bianco, l'idea che la "legittima difesa" della purezza razziale poteva giungere sino all'eliminazione fisica degli appartenenti a

un'altra razza; e in vista di ciò si doveva istituire un'apposita anagrafe per stabilire chi, per discendenza, fosse ebreo. Il precoce connubio di antisemitismo populista e di progetti repressivi politico-pratici demandati allo Stato mostra che le leggi razziali naziste del 1935, fondamento del futuro sterminio di massa degli ebrei, avevano dietro di sé una lunga storia.

3. *L'etnocentrismo*

Certamente la forma più netta di populismo è quella che fa coincidere popolo e nazione con la razza, intesa come un gruppo variabilmente ampio di individui in possesso di un insieme comune di caratteri ereditari.

Ovviamente gli antropologi e biologi sapevano che nessun popolo attuale poteva consistere di un'originaria razza "pura", ma che ognuno era il prodotto di un meticcio plurisecolare. Ma, se erano d'impronta populista, premeva loro individuare nel popolo i residui tratti razziali "puri", riconducibili all'esistenza, in epoca antica, di una razza "superiore" e perciò dominatrice (ad esempio di conquistatori nordici poi mescolatisi con donne celte e slave). Occorreva dunque rifare il cammino inverso, bloccare il meticcio, risviluppare e ripotenziare, con accorta politica demografica, i tratti originari della razza dei dominatori.

In Germania eccelleva in questa propaganda l'antropologo Hans Günther, dal 1934 professore di dottrina della razza all'università di Berlino. In un suo manuale di *Studio delle razze del popolo tedesco* (1922) già le fotografie suggerivano visivamente la superiorità della razza nordico-ariana. I suoi scritti diventarono per i lettori un oracolo la cui altisonanza mascherava vuoti verbalismi: ad esempio che «l'uomo nordico è uomo veramente libero perché in grado di relazionarsi a se stesso con oggettività» [Günther 1925⁸: 158].

Altre locuzioni erano giaculatorie di razzismo («i popoli-guida della Terra sono quelli che hanno una maggiore incidenza di sangue nordico» [ivi: 169]). Oppure ripetizioni del dogma secondo cui l'"inferiorità naturale" di una razza coincide con la sua subordinazione civile e sociale e dunque la razza "inferiore" è per sua natura predisposta alla schiavitù (come ad esempio lo sarebbe per «indole psichica» la «razza baltico-orientale» [ivi: 199]). Oppure c'erano il-

lustrazioni di connotati somatici ebraici da cui doveva risaltare per contrasto «l'impressione di contenuta libertà e figura aristocratica che v'è negli esemplari più belli della razza nordica» [ivi: 41].

Il tutto esprimeva la convinzione che il segno di riconoscimento essenziale di una comunità umana, il connotato che sostituiva ogni altro, fosse l'appartenenza etnica, razziale. Se ogni etnia si regge su un patrimonio di determinate qualità fisiche e psichiche costanti, se «la perfezione di ogni singola specie è racchiusa nella purezza della sua seclusione» (come Günther [ivi: 491] concludeva il suo manuale), allora l'imperativo, del tutto ovvio, era di suddividere l'umanità in un mosaico di recinti. Solo così, «solo dopo un chiaro isolamento», ogni singolo popolo, dentro il proprio recinto e senza inquinamento da parte di altri, «può intraprendere e seguire la strada delle proprie capacità» [ivi: 490]. Non sorprende che nei paladini di simili concezioni fosse diffusa la simpatia per le autarchie curtensi del Medioevo feudale.

Quel che davvero contava era più solido dei filosofemi sull'indipendenza *völkisch* dei piccoli popoli. Era l'espansionismo populistico-nazionalista dei popoli grandi. Negli anni nazisti lo si dichiarerà apertamente. «L'umanità, questa moltitudine di grandi, piccoli e piccolissimi popoli, è soltanto la deviazione che la storia compie per arrivare a pochi popoli-guida»: lo affermava Heinz Rieck [1937: 65], il quale apparteneva alla cerchia del «rivoluzionario conservatore» viennese Othmar Spann. Era ormai la combinazione, del tutto consequenziale, di populismo etnico e di geopolitica espansionista, con la funzione di popolo-guida ovviamente assegnata alla Germania.

4. La "Rivoluzione Conservatrice"

In area tedesca (soprattutto in Germania, ma marginalmente anche in Austria con il politologo cattolico Othmar Spann) la concezione mitico-mistica del popolo nutrì la cosiddetta "Rivoluzione Conservatrice". Il termine indica in senso lato una delle correnti della Destra nel periodo tra l'inizio del Novecento e il nazionalsocialismo; in senso più specifico la Destra nella repubblica di Weimar fino al convergere di parecchi suoi esponenti con i nazisti nel 1933. Alla "Rivoluzione Conservatrice" sono stati assegnati, in tutto o in parte, autori come Oswald Spengler (ad esempio da Felken [1988: 233]) e

Carl Schmitt (da Mohler [1989³]), ma pure Martin Heidegger (da Hühnerfeld [1961], Bourdieu [1988/1989] e Farias [1987/1988], in registro largo anche da Rockmore [1992] e Safranski [1994]).

Per i “rivoluzionari conservatori” la rivoluzione era un “ri-volgersi” verso il passato-che-è-origine, verso un’aurora che tutto avrebbe rigenerato ma senza gli inquinamenti della modernità. Corrispondeva alla loro idea della storia come un moto non verso qualcosa, bensì di circolarità, simile al “serpente che si attorciglia su se stesso” come descriveva la cosa in alcune sue poesie Friedrich Georg Jünger, fratello minore del più celebre scrittore vitalista Ernst Jünger, “rivoluzionario conservatore” anche quest’ultimo. Tutti amavano la formula di Nietzsche dell’“eterno ritorno”.

Il “ritorno” doveva riportare la storia a prima del liberalismo, della Rivoluzione francese, dell’illuminismo, insomma a prima della modernità. Il giurista Edgar Julius Jung, dopo la Grande Guerra nelle formazioni paramilitari reazionarie dei “Corpi franchi”, lo spiegava così: «Le rivoluzioni liberali (come quella del 1789) schierano idee contro la tradizione. Nelle rivoluzioni conservatrici sono le forze della tradizione, del sangue e dello spirito storico a ribellarsi contro l’intellettualismo e il dottrinarismo» [Jung 1933: 78]. Porte spalancate, dunque, alle visioni irrazionali e mistiche, un quadro che sarebbe sicuramente piaciuto anche al controrivoluzionario Burke del 1790 (cfr. cap. III, 1).

L’orrore per l’analisi razionale scendeva dai capofila vitalisti del movimento fino agli ultimi ranghi. Per Georg Quabbe, un immaginifico avvocato di Breslavia, «riflettere razionalmente sulle basi della propria concezione del mondo» sarebbe «una sorta di profanazione», come per un credente la necessità di una dimostrazione dell’esistenza di Dio, insomma «riconduurre un valore irrazionale a un livello razionale significa detronizzare il divino, togliergli l’attrattiva dell’inspiegabilità» [Quabbe 1927: 7]. E proprio il mito del “popolo originario” (o della razza “originaria”, della natura “originaria”, o di qualunque altra cosa “originaria”) di cui il populismo si nutreva, aveva quest’utilissima patina dell’inspiegabilità.

Per Moeller van den Bruck – di vecchio lignaggio prussiano, nome tutelare dei “rivoluzionari conservatori” e un cui libro del 1923 si chiamava *Il Terzo Reich*, titolo ominoso se si pensa a quel che sarebbe successo dieci anni dopo – era tutto chiaro: «nella storia di un

popolo può con il passar del tempo mutare quel che si vuole, l'immutabile che resta è più possente e importante del mutevole, consistendo quest'ultimo sempre soltanto in un mero togliere o aggiungere» [Moeller van den Bruck 1931³: 180]. L'autore già in scritti precedenti, influenzato dalle dottrine di mistica del sangue care a Chamberlain (cfr. più oltre, § 5; e cap. X, 2), evocava la "razza del sangue", l'"anima della razza" e la sintesi di "sangue e terra" come le misteriose fonti che conferirebbero unità e forza ai popoli.

Un altro cardine della "Rivoluzione Conservatrice" era che il connotato "originario" della natura umana fosse la disuguaglianza tra gli uomini, e questa dunque si dovesse mantenere e consacrare anche nell'assetto politico. Un simpatetico interprete della "Rivoluzione Conservatrice" sottolineò che l'assioma dell'eterno ritorno applicato alla politica non postulava affatto «che tutti gli uomini in origine erano uguali o che un giorno saranno uguali», ma che, al contrario, «il punto di partenza per ogni costruzione di uno Stato deve conservare la condizione della disuguaglianza che sta davanti ai nostri occhi» [Mohler 1989³: 127].

Ciò riceveva alimento, si capisce, dalla riduzione del concetto di popolo al solo popolo-*ethnos*: perché allora restano solo tanti popoli disuguali in radice, senza vera compatibilità tra di loro, e destinati a venir egemonizzati dal popolo razzialmente più forte. La disuguaglianza, anzi, è una «configurazione uscita direttamente dalla mano creatrice di Dio», trattandosi per ogni popolo di «una configurazione specifica e ogni volta unica, vivificata da un'"anima" unidirezionale, e spinta da questa contro altri corpi di popolo»: scriveva così il giornalista Wilhelm Stapel [1920²: 19-20], un liberale di sinistra trasmigrato durante la Grande Guerra nel campo degli etnonazionalisti. In altre parole: della *democrazia*, dominio dell'abborrito popolo-*demos*, ci si sarebbe liberati in quel salvifico futuro dove vi-ge nuovamente l'*etnocrazia*, il dominio del popolo-*ethnos*.

Pure l'antisemitismo veniva dedotto dalla dottrina generale secondo cui l'incomunicabilità tra i popoli apparterrebbe al "destino" o al "volere di Dio". «Perciò è impossibile che un cinese diventi, nella sua propria essenza, un inglese, o un italiano un russo, o un ebreo un tedesco. Può bensì imparare a usare la lingua e tutte le restanti forme di cultura dell'altro popolo, ma con esse opererà sempre e unicamente nel modo che a lui è innato» [Stapel 1919: 167]. Riguardo agli ebrei, Stapel non arrivò a raccomandarne l'eliminazione, però

escogitò, proponendolo ai nazisti, un minuzioso programma di *apartheid*, di confinamento in un'esistenza priva di equiparazione politica [Stapel 1932].

Il concetto di popolo fu confuso verbalismo anche in chi tra i simpatizzanti della "rivoluzione da destra" avrebbe dovuto per mestiere maneggiarlo meglio. Un esempio è Hans Freyer, sociologo, storico e filosofo all'università di Lipsia, che con le sue posizioni vitaliste aveva influito tra l'altro sulla *Jugendbewegung*, il movimento giovanile anticonformista e *völkisch* di inizio del Novecento. Il suo "popolo" è un «basilare Tutto proiettato verso il futuro [...], dove diventa sinonimo di selezione e di imperativo categorico. Diventa un fronte dove sono unite tutte le forze rivoluzionarie, un fronte contro il principio della società industriale» [Freyer 1931: 36]. L'unico elemento concreto nelle formule nebulse era l'anti-industrialismo, fratello gemello dell'antimodernismo regressivo; e appunto anti-industrialismo, antimodernismo e anti-urbanesimo era stata la triade a cui rendeva costante omaggio la *Jugendbewegung*.

A margine vale la pena di ricordare la "Rivoluzione Conservatrice" a matrice cattolica tentata in Austria negli anni '20 e '30 da Othmar Spann, docente di scienze economiche e sociali a Brno e a Vienna. Un connubio di dottrina platonica delle Idee, di mistica e Scolastica medievali e di *Romantik* desunta da Adam Müller (cfr. cap. III, 4) presiedeva in lui al sogno di uno Stato rigidamente gerarchico organizzato per ceti e corporazioni. Società, popolo e Stato sono, nell'ordinamento "naturale" disposto da Dio, una Totalità metafisica in cui lo Stato è «il ceto supremo, vale a dire la guida e il giudice di tutti gli altri ceti» [Spann 1938⁴: 185]. In ogni ceto vige il *Führerprinzip*, la dottrina dei Capi e seguaci. Nel ceto dell'economia i "Capi dell'economia" sono gli industriali, e i "seguaci" gli operai [Spann 1934: 9-10], e ogni livello o gradino di ogni ceto avrebbe obbedito a regole peculiari di quel ceto [Spann 1929¹⁹: 172-73].

Spann rifiutò le teorie razziste di tipo biologico; e per la dottrina del condottierato non richiamò basi carismatico-irrazionaliste, bensì l'"ordine naturale razionale" di origine divina che campeggiava nell'autoritarismo religioso medievale. Il suo ideale sociale non era dunque un popolo di "sangue e terra", ma un cattolico "popolo di Dio" come quello cui Dollfuss calò dall'alto la sua Costituzione per ceti con preambolo teologico (cfr. cap. VII, 4).

Spann aspirò al rango di ideologo del Terzo *Reich*. Ma Ernst Huber, un allievo di Carl Schmitt, gli obiettò subito che alla dottrina del ceto «non si possono dare basi razionali» perché esso «è una comunità di vita che nasce per spontaneità naturale ed è data in modo originario-inconsapevole» [Huber 1934: 80]. L'ordinamento corporativo-cetuale nazionalsocialista poggiava (come vedremo nel cap. X) su mitizzate basi *völkisch*-germaniche, non certo su assiomi della Scolastica. Nel 1938, all'indomani dell'annessione dell'Austria al Terzo *Reich*, i nazisti rinchiusero Spann per qualche mese nel campo di Dachau e, dopo, gli vietarono l'insegnamento.

5. Alle origini del "Führerprinzip"

Il mito del *Führer* che pensa per tutti nacque nella Germania guglielmina. Lo alimentò Guglielmo II, convinto di una sua investitura a timoniere per grazia di Dio. I suoi discorsi ribadivano il mito di un imperatore che ha lo «schiacciante onere di essere responsabile per 58 milioni di tedeschi» [Wilhelm II. 1897: 182 sgg.]. L'immagine del Capo carismatico infaticabile sarà un ingrediente populista costante. Durante la Seconda guerra mondiale si leggerà sui muri, modulata su Hitler, la parola d'ordine «il *Führer* conosce solo lavoro, fatica e preoccupazione, alleviamogli questo peso dove possiamo».

Il *Führerprinzip*, l'assioma del Capo carismatico, implicava sempre che il "condottiero" fosse l'antidoto all'odiato regime liberal-parlamentare (per tacere dell'esecrata socialdemocrazia). L'oriundo inglese e naturalizzato tedesco Houston Stewart Chamberlain, genero di Richard Wagner, aveva spiegato da quale grembo dovesse nascere il *Führer* populista.

È la razza – così dicevano *I fondamenti del XIX secolo*, la sua diffusissima opera del 1899, nel 1906 già alla sesta edizione – «che gli dona facoltà straordinarie, direi quasi sovranaturali [...]; e se per caso quest'uomo di alto lignaggio razziale è anche dotato di inusuali talenti, ecco allora che egli diventa la vivente somma di innumerevoli animi di pari orientamento» [Chamberlain 1899: 272]. Altri gli assegnavano un carisma di origine religiosa. Il giurista Rudolf Sohm, nel 1892, aveva designato con la parola *Führer* i reggitori delle prime comunità cristiane. Agivano sempre suggestioni sacrali, ispirazioni mistico-irrazionali.

Per lo scrittore Hermann Burte, nel suo romanzo di successo *Wiltfeber, l'eterno tedesco. Storia di un cercatore di patria* (del 1912), il popolo avrebbe trovato la propria "patria" solo obbedendo agli ordini di un Capo: occorre qualcuno che «indichi il cammino, dia ordini: i nemici ci minacciano ovunque, anche nell'intima nostra linfa vitale; è tempo che dalle nostre file si faccia avanti qualcuno e gridi con autorità: seguite il mio comando!» [in Zimmermann 1982: 166]. Le fantasie del romanziere erano nebulse (il nuovo condottiero, chiamato un "puro Krist", sarebbe stato una via di mezzo tra lo Zarathustra nietzscheano e una sorta di "Cristo nordico"), ma chiarissime le premesse. Cioè la concezione della comunità popolare come un accampamento assediato dagli estranei, dagli "extra-comunitari" nel senso letterale della parola, tutti globalmente nemici. Contro costoro occorreva un Capo autoritario, che guidasse la nazione etnica come i capotribù guerrieri avevano guidato le stirpi antiche.

Tra i populisti della *Romantik* era stato Adam Müller, si ricorderà, a teorizzare l'accampamento armato circondato da "eterni nemici" (cfr. cap. III, 4). La tesi tornò, dopo la Grande Guerra, nel vitalista Oswald Spengler. Il suo farraginoso libro di filosofia della storia *Il tramonto dell'Occidente* (1918-22), pieno di cascami della *Lebensphilosophie* e fortunatissimo di ristampe, presentava un miscuglio di metafisica spiritualista, biologismo naturalistico, geopolitica etnicista e autoritarismo politico. Poiché alle comunità nazionali presiede l'«unità del sangue», ovvero la razza che «è qualcosa di cosmico e di psichico» [Spengler 1918-22/1957: 833-34], le nazioni vanno ricondotte alle «compagini etniche che, di tutte, sono le più importanti» [ivi: 923]. La nazione-razza essendo una sorta di grande individuo, e gli individui delle singolarità irriducibili, «appunto perciò il rapporto naturale e razziale fra popolo e popolo è la guerra» [ivi: 1330]. La comunità va dunque governata come un campo militare, e da un Capo il quale provenga da una «autentica razza di capi», da una etnia di dominatori chiamati a governare in virtù della loro razza [ivi: 1424]. In un trattato di filosofia vitalistica del 1931 spiegherà che la «differenza di rango tra uomini nati a comandare o a servire, tra chi nella sua vita è un condottiero e chi un uomo che viene condotto», è un'elementare legge di natura [Spengler 1931: 36].

La mitologia del Capo agiva a molti livelli. Intanto la delega di ogni cosa al Capo esprimeva perfettamente l'atteggiamento di *anti-*

politica connaturato al populismo. Poi funzionava come antidoto al liberalismo europeo, bollato come negazione meccanicistica dei valori veri dello spirito. La delega aveva perciò anche presunti contenuti di spiritualismo che le conferivano sacralità. Quel tipo di sacralità si ancorava indifferentemente al naturalismo biologistico o all'idealismo metafisico, trattandosi in entrambi i casi di filosofemi non vincolati a conferme fattuali. Perciò il *Führer* diventò tema gradito anche in area filosofica. «Solo una concezione consapevolmente idealistica riguardo ai *Führer* riesce a operare una effettiva metamorfosi d'animo e una "conversione" dell'epoca, una effettiva trasvalutazione di tutti i valori»: così già nel 1919 il filosofo neohegeliano Haering adoperò il *Führerprinzip* a sostegno delle sue accuse contro «la materializzazione dello spirito» [Haering 1919: 335-36]. Julius Binder, filosofo del diritto e altro neohegeliano, voleva che finalmente salisse alla ribalta non un politico eletto dal popolo, ma semplicemente un uomo che «sappia di essere *Führer* e voglia esserlo» [Binder 1929: 51].

Negli anni di crisi dopo la Grande Guerra l'ideologia condottieristica prometteva che con un *Führer* sarebbero spariti tutti i guai portati da liberalismo, parlamentarismo, socialismo, marxismo, materialismo, positivismo, capitalismo ed ebraismo. Lo storico *völkisch*-hegeliano della filosofia Max Wundt tradusse la cosa in metafisica: essendo «comando e obbedienza le basi della vita etica», proprio perciò «l'assetto condottieristico costituisce il nervo primario della vita del popolo. Il popolo vuol vedere alla sua testa un condottiero nella cui personalità l'esserci del popolo si realizza a chiara coscienza» [Wundt 1922²: 155].

Il giurista Carl Schmitt – di formazione cattolico-integralista con episodiche influenze di filosofia vitalista, infine grande teorico dell'autocrazia nazista (sul quale cfr. cap. X, 1) – descrisse benissimo, dalla sua posizione di populista antiliberal, il rapporto popolo-condottiero.

Il popolo di Schmitt ha un'indole naturale "immediata", esprime cioè consensi di tipo intuitivo-irrazionale, giudicati altamente positivi e da coltivare. Il popolo «ha fiducia in un condottiero e approva una determinata proposta solo in base alla consapevolezza politica della propria consustanzialità e unità con il condottiero; il popolo si manifesta come il portatore decisivo della vita politica quando si tratta di questa o quella peculiare categoria politica, e le sue decisioni

sono sempre giuste, fino a quando esso ha istinti politici intatti e sa distinguere amici e nemici» [Schmitt 1927: 35]. Si promuovano dunque questi istinti, non li si anneghi nel raziocinio, ma li si esalti. Alle faccende politiche complicate e alla difficile arte del votare nelle istituzioni parlamentari, si sostituisca perciò il dinamico contributo plebiscitario-referendario del votare soltanto “sì” oppure “no”. Sarà sempre il celebrato “istinto” a suggerire al popolo la risposta giusta, quella che suddivide il mondo in amici e nemici.

Per un *Führer*, si capisce, un popolo così è l'ideale. Quanto più si esclude il “popolo” dallo studiare i processi decisionali politici, tanto meno esso ne saprà e tanto maggiormente sarà manipolabile. Il populismo non può esistere senza un ben congegnato apparato propagandistico-mediatico, il quale spaccia al “popolo” come idee del “popolo” quelle che sono invece le idee del condottiero-autocrate.

Nota bibliografica

Sull'intreccio tra populismo, biologismo e razzismo dall'epoca di Darwin in poi, può fornire suggerimenti il libro di Shipman [1994]; mentre una buona analisi storico-teoretica del razzismo e delle sue fonti è quella di Claussen [1994].

Riguardo alle connessioni in Germania tra populismo e biologismo razzista dal 1870 al 1945, è utile l'ampia ricerca di Weindling [1993³]. In particolare sulle connessioni tra l'eugenetica anglosassone (soprattutto americana) e quella nazionalsocialista si può vedere Kühl [1994].

Sul problema dell'etnicismo populista in generale, Merker [2001: 179-89].

Su Chamberlain è da vedere Field [1981], e la migliore trattazione su Spengler resta probabilmente ancora quella di Felken [1988].

Gli elementi di populismo della “Rivoluzione Conservatrice” in Germania emergono, oltretutto dal minuziosissimo panorama bibliografico ragionato di Mohler [1989³], dagli studi di Ribhegge [1989] su prodromi, sviluppi e conseguenze di quella “rivoluzione”, e di Puschner [2001] sul movimento *völkisch* nell'impero guglielmino, nonché dalle analisi di Breuer sugli ideologi sia della “Rivoluzione Conservatrice” propriamente detta [1993], sia della Destra populista tedesca complessivamente dal 1871 al 1945 [2001]. Sul populismo in particolare nella repubblica di

Weimar, Fritzsche [1990]. Su Moeller van den Bruck c'è lo studio di Ballistreri [2004].

Sulla "Rivoluzione Conservatrice" cattolica di Othmar Spann: Schneller [1970], Siegfried [1974].

L'enorme peso che nella pubblicistica tedesca tra il 1919 e il 1945 ebbe il tema del *Führer* è esaurientemente documentato in Scholdt [1993].

Il capotribù detta il diritto

1. *Carl Schmitt e il populismo giuridico*

Hitler, *Führer* e cancelliere del *Reich*, ordinò nel 1934 un'eliminazione su vasta scala di rivali nel partito nazionalsocialista. In quella che gli storici chiameranno "la notte dei lunghi coltelli", tra il 30 giugno e il 2 luglio, gli uccisi furono ufficialmente 85, tra cui Röhm, il comandante delle SA o *Sturmabteilungen* (i "reparti d'assalto", la milizia del partito). In realtà furono di più, essendo stata una buona occasione per parecchie rese dei conti. Il 3 luglio il governo emanò una legge retroattiva il cui unico articolo statuiva che «le misure adottate il 30 giugno e il 2 luglio onde stroncare gli assalti dei rei di alto tradimento, sono azioni legali di autodifesa dello Stato». Poche settimane dopo, Carl Schmitt illustrò la cosa nell'articolo *Il Führer tutela il diritto*.

Che il *Führer* fosse insieme giudice supremo ed esecutore del diritto discendeva per lui dalla natura del *Führerstaat*, lo "Stato del condottiero", dove i tre poteri (il legislativo, governativo e giudiziario) non devono «controllarsi sospettosamente a vicenda» come avviene in uno "Stato di diritto liberale" [Schmitt 1934: 948]. Infatti «il vero condottiero è sempre anche giudice» ed è «dall'esser condottieri che promana l'esser giudici» [ivi: 947]. La fonte di ciò è «il diritto di vita del popolo» [*ibid.*], un diritto statuito ed esercitato dal condottiero.

Dicevano la stessa cosa sia altri giuristi sia, ovviamente, i politici nazisti. Göring, all'epoca primo ministro in Prussia, dichiarò il 12 luglio che «non il diritto formale bensì il popolo è l'elemento primario». Poiché il *Führer* è il "rappresentante di tutto il popolo", perciò «il diritto da un lato e il volere del *Führer* dall'altro» sono «un'unica e medesima cosa» [in Koenen 1995: 612]. Il periodico «Deutsches

Recht», organo della Lega dei giuristi nazionalsocialisti tedeschi, recitava il 25 luglio che «nel Führer si incarna massimamente lo spirito della comunità, la volontà comunitaria del popolo e il suo sentire giuridico. Il popolo tedesco, nell'ambito delle proprie statuizioni giuridiche, ha un giudice supremo che in situazioni di emergenza sa intervenire a tutela della nazione» [ivi: 616]. Il diritto, dunque, è anzitutto un diritto etnico tedesco, di stirpe. Nel diritto pubblico nazionalsocialista – così ancora Göring – vige soltanto «la forma di vita consona alla razza tedesca, l'unione veterogermanica di condottiero e seguaci» [Göring 1935: 7].

In Carl Schmitt c'erano dei precedenti. Quando, nel maggio 1933, il regime sciolse sindacati e partiti, egli dichiarò in un articolo sul giornale «Westdeutscher Beobachter», che in quest'«intimo processo di crescita» non doveva immischiarsi «nessuno che sia di razza e specie straniera». Costui avrebbe sempre costituito una minaccia e un'insidia, ma per fortuna «noi impariamo di nuovo a ben distinguere l'amico dal nemico» [in Koenen 1995: 397]. Al binomio amico-nemico Schmitt aveva ridotto l'intera dinamica della sfera politica già prima di aderire al nazismo. Sin dal saggio *Il concetto del 'politico'* (1927, più volte riedito) campeggiava il dogma del “nemico” come «semplicemente l'altro, lo straniero», la cui alterità è perpetua. Essa può perciò trasformarsi istantaneamente in una causa di guerra quando è necessario preservare «il proprio peculiare modo di vita» contro l'estraneo [Schmitt 1932³/1972: 109]. Campeggiavano tutte le premesse per regredire trionfalmente verso i recinti tribali premoderni, gli accampamenti armati l'uno contro l'altro.

Era importante non solo «che i popoli si raggruppano in base alla contrapposizione di amico e nemico e che ancor oggi questa antitesi sussiste realmente come possibilità concreta per ogni popolo dotato di esistenza politica» [ivi: 111], ma, soprattutto, che la contrapposizione producesse necessariamente la guerra, vero e proprio sale della politica. «Un globo terrestre definitivamente in pace» sarebbe «un mondo senza più la distinzione fra amico e nemico e di conseguenza un mondo senza politica» [ivi: 118]. Concettualmente il metodo di Schmitt – elementare quanto fallace – era affidato alla illusoria semplificazione di una nozione complessa come la politica. Bastava assolutizzare, espungendone tutti gli altri, solo uno dei molti connotati di essa (nella fattispecie il binomio amico-nemico, che è

però empirico e non assiologico), per subordinare poi a quel connotato casuale empirico tutti i successivi schemi di valore successivi.

Se per legge di natura si vive in una fortezza circondata dagli "altri", dagli "stranieri", occorre inventare strumenti per dare coesione alla tribù assediata. Poiché lo strumento più facile è l'ideologia dell'appartenenza al medesimo popolo-stirpe, va da sé che il diritto vero diventa quello proprio soltanto di quel singolo popolo-stirpe (e contrapposto a quello di ogni altro popolo-stirpe).

Schmitt postulava in tutta serietà un diritto esclusivamente ritagliato sulla specificità di questo o quel determinato "popolo", nel caso in questione il popolo tedesco, per le cui esigenze etnonazionali bisognava creare un nuovo tipo di giudice e di giurista. L'«intima sostanza» del nuovo giudice tedesco doveva essere il «vincolo con il popolo», nel preciso senso della «conspecificità razziale di ogni persona alla quale sia stata affidata l'esposizione, spiegazione e applicazione del diritto tedesco» [Schmitt 1933: 44]. Schmitt proclamò la «verità gnoseologica» secondo cui «solo chi nel proprio essere e nella propria conspecificità razziale partecipa alla comunità creatrice del diritto e a essa appartiene esistenzialmente, riesce a vedere correttamente i fatti, a sentire correttamente le testimonianze, a capire correttamente le parole e a valutare correttamente le impressioni suscitate da uomini e cose» [ivi: 45].

I giuristi nazisti apprezzarono il neofita (nel marzo 1933, all'indomani dell'avvento di Hitler, aveva fatto la fila per iscriversi al partito). Lo lodarono per aver detto, nelle sue *Nuove regole per la prassi giuridica* (1933), che «nell'applicazione delle norme generali da parte del giudice, il criterio immediato ed esclusivo sono i principi del nazionalsocialismo» [in Koenen 1995: 493]. Anche in seguito volle un diritto calibrato sulla «vita [...] dei membri di una stirpe dentro l'associazione di stirpe, dei membri di un ceto dentro il ceto, degli impiegati dello Stato, dei chierici della Chiesa, dei compagni di un campo di lavoro, dei soldati di un esercito» [Schmitt 1934a/1972: 258]. Esaltando i particolarismi etnonazionali non dimenticava mai che il bersaglio era sempre il liberalismo giuridico tacciato di essere «individualistico-borghese» [ivi: 275]. Ci si poteva così abbellire anche di populismo "sociale", di contro al ricco capitalista, borghese e dissipatore. La critica antiborghese fatta da destra vigeva da quasi un secolo e mezzo, l'aveva già insegnata Edmund Burke (cfr. cap. III, 2).

Il deprecato liberalismo proveniva, adesso come allora, dalla deprecatissima *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789; e andava sostituito con una giurisprudenza *völkisch*. Non dunque l'uguaglianza di chiunque davanti alla legge, senza distinzioni di razza, stirpe, religione e idee professate, ma uguaglianza unicamente per i membri della tribù (dunque solo per chi è di razza uguale, stirpe uguale, religione uguale e convinzioni uguali), perché solo in funzione della tribù viene fatta la legge.

Il populismo giuridico tribale ebbe il suo condensato più rivelatore nel diritto penale. La regola per cui nessuna pena si può comminare se non in base a una precisa norma di legge (*nulla poena sine lege*) andava sostituita (lo dichiarò Schmitt) con l'altra, del tutto indeterminata, che nessun crimine deve restare impunito (*nullum crimen sine poena*): ed ecco allora diventare legittima ogni e qualsiasi pena suggerita dalla percezione soggettiva del giudice, purché sempre ancorata alla premessa che è diritto unicamente quel che giova alla tribù. Lo teorizzavano gli ideologi del regime.

«Se si comprende il diritto correttamente, ovvero come giustizia che acquista figura concreta, e questa a sua volta come espressione della sostanza etnico-popolare, allora l'unico vero Stato di diritto è lo Stato etnico-popolare (*völkisch*), e la comunità di popolo è l'unica comunità giuridica che meriti questo nome»: così il neohegeliano Karl Larenz [Larenz 1936: 36-37], rinomato filosofo del diritto nel dodicennio nazista. Ancora secondo Larenz [1935: 241], si sarebbe dovuto collocare «in cima al nostro ordinamento giuridico, come primo paragrafo del codice di diritto civile», il principio per cui è titolare di diritti solamente chi fa parte del "popolo". Il diritto di nuovo conio doveva ricostituire «le peculiari possibilità della nostra razza, della nostra natura etnico-popolare (*völkisch*)» e allacciarsi alle «idee giuridiche antiche» [Larenz 1938: 91], le quali richiedevano ad esempio di elevare a categoria giuridica nazionale l'idea di onore, inteso come globale onore razziale da tutelare per mezzo del diritto penale. In quel «concetto dell'onore e della tutela dell'onore è contenuto che si debba volere la fiera virilità, la preparazione del popolo alla difesa armata, l'eroismo», e perciò ogni attentato contro questi valori della razza va punito dal «giure tedesco con la massima severità»: così il giurista Wilhelm Gaeb [Gaeb 1935: 17].

2. Nazionalsocialismo come populismo razzista

Quanto più il concetto di popolo si risolve in quello di etnia, l'etnia nel concetto biologico di discendenza, questa, poi, nel postulato della "purezza del sangue", e infine il sangue nel magico veicolo di ogni qualità fisico-morale della razza, tanto più l'insieme di tutte queste componenti equivale a quello che è tecnicamente definibile come populismo razziale nazionalsocialista.

Nazionalsocialista, perché i parametri vennero teorizzati dal "Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori" (NSDAP, o *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei*) nei venticinque anni della sua esistenza, dal 1920 al 1945. Razziale (e razzista), perché stirpe e purezza del sangue divennero l'unico conclamato fattore di coesione del *Volke*, del popolo ridotto a etnia. E populismo, perché il concetto di popolo continuò a essere un'entità intorno a cui ammucciarne infiniti verbalismi su razza e stirpe senza conferire con ciò al concetto un minimo di determinatezza. Su tale strada si era d'altronde incamminato già l'etnopopulismo e nazionalismo *völkisch* del cinquantennio 1880-1930.

L'idea-guida stava nel mito della consustanzialità tra popolo e terra natia (*Heimat*), presente nella cultura tedesca sin dalla fine del Settecento. Adesso per Friedrich Neumann, germanista a Gottinga, la «meta irremovibile della volontà nazionalsocialista» era «che in tutti i contenuti e in tutte le forme della globale esistenza tedesca il popolo venga reso vivo come comunità di sangue e comunità di destino» [Neumann 1937: 70]. Il neohegeliano Friedrich Bülow affermò in un suo manuale di economia politica che il nazionalsocialismo ricavava la sua forza «non dalla rarefatta aria della spiritualità intellettualistica, ma dalle energie razziali elementari dell'etnicità di popolo legata alla terra natia» [Bülow 1934³: 161], insomma «dall'elemento irrazionale, da un atto di fede sanguigno e istintuale» [ivi: 162]. Le «degenerazioni razziali» rovinerebbero non solo ogni cultura, ma potrebbero «con le loro malattie provocare il tracollo della nazione» [*ibid.*].

Dunque gli inquinamenti razziali, oltreché dal patrimonio del sangue occorreva espungerli anche dalla cultura. Il neohegeliano Theodor Haering enumerava una serie di grandi nomi – compositori e pittori, filosofi e scienziati, politici e militari – che al popolo tedesco «è stata data in dono grazie alla conformazione irripetibil-

mente fortunata del suo patrimonio razziale e di stirpe» [Haering 1941: 4]. Nessun tedesco di origine ebraica figurava nell'elenco. Il perché lo spiegavano altri due neohegeliani, Carl August Emge e Hermann Glockner.

L'uno sin dal 1931 (con lo pseudonimo "Ab Insulis") illustrava «agli intellettuali contrari al nazionalsocialismo» che la questione ebraica, essendo un «problema di *inquinamento da corpi estranei* (*Überfremdung*)», si risolveva con il «mantenimento e modellamento di quella "forma formata" che noi chiamiamo popolo tedesco» [Emge 1931: 12]. L'altro, pontificando sull'"essenza della filosofia tedesca" come essenza razziale, dichiarò tra l'altro, applicando il razzismo antisemita alla critica filosofica, che «l'ebreo Spinoza è il più importante avversario e antagonista della filosofia tedesca» [Glockner 1941: 23].

Si trattava dunque di avere una filosofia germanico-ariana, di arruolare anche la filosofia a sostegno della tribù razziale. All'università di Monaco gli studenti imparavano dal vitalista Hans Alfred Grunsky, seguace del filosofo ufficiale del regime Rosenberg, che «l'ebreo» – come dimostrerebbero le dottrine dei "filosofi ebrei" Spinoza, Cohen e Husserl – «sarà eternamente incapace di afferrare l'essenza più profonda sia dello spirito che del sangue», mentre «per noi spirito e sangue sono un'inscindibile unità» [Grunsky 1937: 26]. Perciò la filosofia nazionalsocialista deve «rispecchiare l'essenza della nostra razza in modo così chiaro e limpido che nessun ebreo possa più metterci le mani addosso [...]. *A essi noi dichiariamo una guerra senza pietà*» [ivi: 35].

Era il coronamento di un antisemitismo cresciuto capillarmente già lungo tutto l'Ottocento. Ciò rende forse più comprensibile perché gli intellettuali accettassero le leggi razziste del 1935, quelle sulla "protezione del sangue e dell'onore tedesco", le quali esclusero gli ebrei tedeschi dalla "comunità del popolo" e aprirono la strada alla "soluzione finale" della loro esistenza.

Salta agli occhi la nullità dei troppi argomentativi. È un costante pestare acqua nel mortaio, un ammucciarsi di forme autoreferenziali, di nominalismi, di infinite variazioni sostantivali e aggettivali dei termini di "razza", "linfa", "sangue", "stirpe", "popolo" che è etnia, ecc. ecc. Si toglieva al concetto di "popolo-razza-stirpe-sangue" qualunque contesto, e nella figura ipostatizzata lo si promuoveva a unico artefice dell'intera fenomenologia socio-politica. L'ele-

mentarità arazionale del procedimento venne celebrata come un orgoglioso titolo di merito, sottolineato del resto già da due specifici precursori dell'ideologia *völkisch* nazista, Houston Stewart Chamberlain e Oswald Spengler.

L'uno aveva teorizzato che della razza non si poteva dare una definizione razionale. Bastava l'istinto. «Chi appartiene a una razza decisamente pura lo sente ogni giorno» nel «suo proprio esserne consapevole» [Chamberlain 1899: 271-72]: razza significando «memoria, speranza e nutrimento spirituale comuni», consolidato «legame di sangue» in una «solida unione nazionale» [ivi: 294]. Anche Spengler si appellava agli istintuali «sentimenti primordiali» e all'«esperienza vivente», che anch'egli vedeva nelle «condizionalità del sangue» [Spengler 1918-22/1957: 28], nei «dati del sangue» e nella «continuità del sangue [ivi: 1237] già esaltati da Chamberlain. Per conservare l'identità *völkisch* la migliore ricetta consisteva nel preservare le menti dalla riflessione razionale.

Hitler nel *Mein Kampf*, ovvia Bibbia del nazionalsocialismo, pescò a pienissime mani nei suoi autori preferiti Chamberlain e Spengler. A cominciare dal privilegiamento dell'istinto razziale. È quest'istinto, cioè “il senso e il sentimento della razza”, che lo “Stato *völkisch*” «deve imprimere indelebilmente nel cuore e nel cervello della gioventù» affinché nessuno «lasci la scuola senza aver acquisito una conoscenza definitiva sulla necessità e natura della purezza del sangue» [Hitler 1941: 475-76]. E ciò perché «la questione razziale fornisce la chiave non solo della storia mondiale, ma della cultura umana in generale» [ivi: 372], essendo «unicamente la perdita della purezza del sangue [...] ciò che degrada l'uomo per l'eternità, con conseguenze alle quali né il corpo né lo spirito possono più ovviare» [ivi: 360]. Né c'era dubbio che ogni prodotto della cultura fosse «quasi esclusivamente una creazione dell'uomo ariano» [ivi: 317].

3. Lo Stato populista

Per Gustav Walz, dal 1933 giurista all'università di Breslavia, «lo Stato *völkisch* è una forma dell'apparire del popolo, e il popolo nella sua immediatezza esiste come un vivente organismo di comunità dentro lo Stato [...], come fondamento, sostanza e punto finale di

ogni configurazione politica» [Walz 1942: 63]. Il partito nazional-socialista è portatore della «selezione, su base *völkisch*, del legame tra il condottiero (*Führer*) e il suo seguito (*Gefolgschaft*)» [ivi: 64]. Nel Terzo *Reich* non ha validità il principio del diritto internazionale che *pacta sunt servanda*. Vigé una concezione conflittualistica del rapporto fra gli Stati, sicché «non esiste alcuna costituzione politica della comunità internazionale» [ivi: 71], ovvero nessuna normativa che sia chiamata a conciliare attriti e conflitti.

A una comunità che è campo trincerato, mobilitata contro i nemici esterni e i dissidenti interni che ne minino la compattezza, si addice un'organizzazione in settori. Un settore circoscritto è controllabile dall'alto molto meglio di una moltitudine di cittadini che almeno in occasioni di consultazioni elettorali verrebbero spinti ad allargare lo sguardo al di là del proprio cortile. Detto altrimenti, l'ideale per un campo trincerato è la società suddivisa in ceti e corporazioni. Suddividerla in gruppi tali che l'orizzonte del gruppo si esaurisca nella cura delle particolari identità di quel gruppo, equivale alla depolitizzazione, ovvero a soffocare pericolose iniziative da parte di un "popolo" pur esaltato, in altra ottica e occasione, come il depositario di ogni linfa vitale.

Già nell'impianto cesaristico del *Reich* guglielmino circolavano tra fine Ottocento e Grande Guerra progetti della Destra nazional-tedesca per una riforma dello Stato basata su "un popolo organizzato in corporazioni". Nel 1895 era una parola d'ordine del predicatore di corte evangelico Adolf Stoecker, fondatore nel 1878 di un partito "cristiano-sociale" del piccolo ceto medio come controaltare della socialdemocrazia. Un altro paladino *völkisch* del ceto medio, Theodor Fritsch, voleva nel 1906 un assetto corporativo del "popolo" chiamandolo una "democrazia purificata".

Dal 1933 solo il *Führer*, quindi il partito, poté prescrivere regole al "popolo" della Germania. Anche ciò venne teorizzato, ad esempio da Otto Koellreutter, dal 1933 ordinario di diritto dello Stato a Monaco. Per costui era «ovvio che nello Stato tedesco del *Führer* non possono più esserci i diritti basilari liberali» [Koellreutter 1938³: 89]. Come gli individui, così anche i ceti sono solo aree subordinate, «figure particolari della vita *völkisch*, espressione della struttura e articolazione organica del popolo» [ivi: 193].

L'accento cade per intero sul potere politico autocratico che governa l'articolazione cetuale. Lo scrittore e poeta vitalista Gottfried

Benn apprezzava che «tutti gli sforzi politici del nuovo Stato» mirassero «a un'unica meta interiore: eliminare e disciplinare» [Benn 1933: 7]. Era emblematico che la brutalità dell'«eliminare» il diverso e del «disciplinare» il dissenziente venisse sublimata a «meta interiore» auspicabile e addirittura «unica»!

Il potere autocratico si riassume nel *Führer*. Il titolo giuridico di «cittadino del *Reich*» diventò, agli antipodi di ogni ordinamento democratico-parlamentare, una qualità tribale nel senso letterale del termine: ovvero «i cittadini del *Reich* sono nella loro totalità i seguaci del *Führer*» [Koellreutter 1936: 10], ossia del capotribù. Altro assioma di totalitarismo era quello di Larenz [1935²: 133-34], ovvero che nel Capo si incarna la norma suprema: «non la si può desumere dalla media delle qualità umane, ma soltanto dall'estremo potenziamento dell'essere umano, dall'operare dell'eroe fondatore di Stati». Accanto al quale vige, in chiave altrettanto irrazionalista, soltanto la razza: «la razza e l'eroe sono i due poli fondamentali dell'esistenza statuale». Perciò la titolarità dei diritti umani è tribalmente selettiva, dipende dal fatto «se qualcuno sia membro della razza oppure estraneo alla razza» [Larenz 1938: 52].

L'antimodernismo corporativo-cetuale, in sostanza neofeudale, rivalorizzò il Medioevo, nonché ogni autore che avesse implicitamente apprezzato il Medioevo proponendo un ordinamento cetuale (in particolare Adam Müller e Hegel, le cui riflessioni su ceti e corporazioni costituirebbero un «importantissimo orientamento per gli obiettivi politici del nuovo Stato tedesco» [Bülow 1934a: 17]). Altri, come lo hegeliano Julius Binder, tracciarono somiglianze tra il ceto dei funzionari definito da Hegel il pilastro dello Stato cetuale, e «il Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori in quanto ceto dirigente del tutto peculiare, ceto dei combattenti e conquistatori» [Binder 1934: 31].

C'era però anche chi criticava Hegel perché aveva lodato il Medioevo troppo poco e ignorato come già allora vi fosse la consustanzialità di *Reich* e popolo, di *Reich* e coscienza popolare. Per questa ignoranza dei valori *völkisch* egli sarebbe anzi stato «uno dei più maligni parassiti della tedeschità che mai siano scaturiti dal popolo tedesco»: come riteneva il pedagogista Ernst Krieck [1941: 245]. In effetti Hegel – sebbene con strabismo di prospettiva avesse voluto una società moderna articolata in ceti e corporazioni premoderni (cfr. cap. V, 1) – non era un celebratore viscerale del Medioevo. Lo guar-

dava in ottica storicistica e non desiderava affatto un ritorno al "buon diritto antico".

Circa la valutazione del rapporto passato-presente si confermava un'antinomia che attraversa tutte le generazioni del populismo. Da un lato c'era l'antimodernismo, l'anti-industrialismo, talvolta un anticapitalismo più o meno romanticheggiante, in fin dei conti il desiderio di un ritorno all'antica zolla del contadino e a connesse idee socio-politiche neofeudali. Le avvisaglie esistevano già in Burke (cfr. cap. III, 2). L'altro lato dell'antinomia era il contemporaneo elogio della tecnologia capitalistico-industriale, quella che si manifestava nell'urbanistica, nelle autostrade, nella radiofonia e cinematografia (per ricordare qui quattro diffusi temi della propaganda del regime). Il populismo nazista annunciava che la tecnologia si sarebbe immancabilmente tradotta in un crescente benessere delle masse, a cominciare dall'avere anche l'operaio il suo *Volkswagen*, l'"automobile del popolo".

4. La mitologia del Capo

Non c'è probabilmente apparato concettuale più monotono della mitologia del capo populista. Si tratti, nella prima metà del Novecento, del *duce* italiano Mussolini, o del *caudillo* spagnolo Franco, o appunto del *Führer* tedesco. Nel culto della loro personalità le locuzioni di repertorio si autoalimentavano di infinite varianti e si combinavano in schemi di solito abbastanza prevedibili. Potevano cambiare di sfumatura se il Capo populista si alleava con le istituzioni di qualche religione chiesastica poiché in tal caso gli appellativi diventavano anche parareligiosi (cfr. cap. VII, 4). Mussolini, duce del fascismo, dopo il Concordato del 1929 con la Chiesa cattolica da lui promosso, approfittò della definizione di "Uomo della Provvidenza", e Franco si fregiò dal 1936 del titolo "*Caudillo de España, por gracia de Dios*". Peraltro anche il nazismo parlava di un Hitler ispirato dalla divina Provvidenza, sebbene la concezione nazista del mondo non al cristianesimo si appoggiasse ma alla mitologia vetero-germanica.

Il *Führerprinzip* ebbe ovunque tre ancoraggi. Il primo era l'opposizione ai principi dell'89, alla filosofia illuministica e al cosiddetto "materialismo" a essa correlato (al quale veniva contrapposto uno

“spiritualismo” vago e retorico, senza definizioni concrete). Il secondo aggancio era un concetto dello “spirito del popolo” altrettanto generico e confuso, oscillante secondo le esigenze politico-empiriche di questa o quella finalità tattica. Il terzo era l’idea del Condottiero geniale ed eroico che quello “spirito del popolo” incarna.

Il punto di partenza era ovunque l’assioma, di varia coloritura metafisica, della “comunità di popolo” fornita di tutti i valori originari (sia bio-razziali che “spirituali”), anche di quelli – quando serviva – dello Stato in cui hegelianamente si incarna lo “Spirito” ed è dunque uno “Stato etico”. Nell’Italia del fascismo lo “Stato etico”, custode dello “spirito del popolo” e delle “patrie memorie” era per esempio il cavallo di battaglia del filosofo neoidealista Giovanni Gentile. Ma anche in lui lo spiritualismo si ribaltò in una rozza empiria.

Egli produsse grandi pennellate metafisiche di storia speculativa dello spirito – con il fascismo presentato come l’erede del Risorgimento, dunque di un patrimonio “spiritualistico” anti-illuministico e antifrancese (nel senso del rifiuto dell’abominevole democrazia dell’89) e del quale furono alfieri Mazzini e Gioberti (cfr. cap. VII, 2-3). Ma le pennellate si rovesciarono nella povera empiria dell’incarnarsi dello Spirito della storia in un casuale Grande Uomo chissà come piovuto dal cielo. Così il casuale Mussolini, duce del fascismo, diventa «un uomo, un eroe, uno spirito privilegiato e provvidenziale, in cui il pensiero s’è incarnato, e vibra incessantemente col ritmo potente di una vita giovanile in pieno rigoglio» [Gentile G. 1928: 48]. Addirittura, con puro magismo speculativo, quest’individuale incarnazione del popolo a un certo punto di nuovo si dematerializza e si trasforma in puro spirito: «l’eroe si spersonalizza e si converte nello spirito del suo popolo, che organizza e disciplina tutte le proprie energie per perpetuare il nuovo impulso vitale onde s’è riscosso e ha acquistato coscienza di sé e del proprio destino» [Gentile G. 1934³: 63]. Di filosofico c’è ben poco in questo guazzabuglio.

In Germania la mitologia proveniva anzitutto dai giuristi e rientrava nella concezione giuspopulista (vedi sopra: § 1) del condottiero sciolto da ogni legge. Secondo Günther Stier, teorico di un “diritto come strumento della razza”, «per i gradi superiori e i condottieri supremi vigono principi del diritto e del torto diversi che per il semplice uomo medio, per il quale, in mancanza di sue proprie cognizioni, dev’essere vincolante la parola del *Führer* poiché altrimen-

ti nella comunità di popolo manca ogni regola» [Stier 1934: 10]. Regola è dunque la totale disuguaglianza di fronte alla legge: si reggeva all'antico regime che aveva preceduto la Rivoluzione francese. Dava man forte Larenz. «Nessuno se non il *Führer* può pronunciare l'ultima decisione sulla validità di una determinata norma» poiché «in virtù del suo condottierato» egli è il custode «della *idea del diritto al modo in cui questa, concreta e non scritta, è insita nel suo popolo*» [Larenz 1934: 34]. Il *Führer* è per l'appunto – rincarava Wilhelm Stuckart, segretario di Stato al ministero degli interni e uno degli estensori delle leggi razziali antiebraiche del 1935 – «supremo *Führer* politico del popolo, supremo Capo dell'amministrazione, supremo giudice del suo popolo e comandante supremo della *Wehrmacht*» [Stuckart 1936: 30].

La circolarità delle argomentazioni consegue alle petizioni di principio. La conseguenza (ovvero l'onnipotenza del *Führer*) viene fatta discendere da una premessa (ossia che il volere del *Führer* è il volere supremo), la quale si regge soltanto perché dipende nuovamente dalla conseguenza (cioè che nel *Führer* appunto si concentra ogni potere). Qualche (raro) tentativo di giustificazione filosofico-sociologica del condottierato era ugualmente inconcludente.

Hermann Schwarz (i nazisti lo celebravano grande filosofo, tanto da progettare nel 1940 un'edizione delle sue opere in otto volumi, impedita dalla guerra) diceva che «al *Führer* alziamo gli occhi come se l'essenza popolare (*Volkeheit*) lo avesse generato direttamente dal centro della sua eternità creatrice» [Schwarz 1934: 19]. Werner Sombart, un sociologo vitalista approdato settantenne al nazismo, scriveva nello stesso anno: «Il "principio del condottiero" da noi professato, culmina nell'accettazione di un volere supremo del condottiero, il quale può ricevere le sue istruzioni non più come l'inferiore dal proprio superiore, bensì soltanto da Dio il quale è il "condottiero" del mondo» [Sombart 1934: 213]. La petizione di principio scaturiva in entrambi i casi dal fideismo. Che l'oggetto della fede fosse l'"essenza popolare" della razza o il "Dio condottiero del mondo", sempre il punto di partenza era un dogma insondabile, accettato per fede e non verificabile.

Una "filosofia del condottierato (*Führertum*)" articolata in sei opzioni la illustrò infine anche il neohegeliano Emge. Il legame con il *Führer*, diceva, può «essere "razionale": e ciò nel senso che si è seguaci perché si riconosce che avere un condottiero è una necessità

storica. Oppure utilitaristico-razionale: si è seguaci per proprio consapevole interesse. Oppure tradizionale: si è seguaci perché è stato l'atteggiamento di sempre. Oppure di tipo naturalistico: si segue il condottiero come un bambino segue i genitori. Oppure c'è l'"istinto razziale": si è seguaci di una razza che avvertiamo come razza superiore. O infine, ed è la cosa più interessante: si è seguaci a causa del carisma» [Emge 1935: 176].

In quei sei punti pareva esserci almeno un tentativo di oggettività descrittiva fenomenologico-sociologica. In realtà non c'era nulla di originale, tutto essendo preso di peso dall'opera postuma di Max Weber *Economia e società* (1922), e l'opzione vera andava ancora una volta in direzione dell'esaltazione dell'irrazionale, del carisma, dell'afflato sovrannaturale, dell'articolo di fede da accettare a occhi chiusi.

Nota bibliografica

Oltre a Kiesewetter [1995²], sono di utile consultazione soprattutto Grunberger [1995, ottima "storia sociale" complessiva del Terzo *Reich*], poi Prinz/Zitelmann [1991, sul tema della modernizzazione nel nazionalsocialismo], Schoeps [1992, sulla politica culturale, la letteratura, il teatro e il cinema nel Terzo *Reich*], Freschi [1997, un panorama della letteratura nel Terzo *Reich*], Sösemann [2002, sulla penetrazione capillare del nazismo nella società tedesca], nonché Rohrmoser [2002], sulle strade ideologiche che al populismo nazionalsocialista hanno condotto.

Una buona raccolta di documenti ufficiali del nazismo, dall'ideologia di regime alla politica e alla vita quotidiana, è ancora quella di Hofer [1957/1964].

Sul tema del *Führer* e il suo peso nella pubblicistica tedesca del 1919-45 c'è Scholdt [1993]; e, in generale sul "mito di Hitler", Kershaw [1987/1998].

Gli sciamani della tribù

1. *La confraternita degli sciamani*

Gli aruspici, profeti e sciamani si riconoscono dal linguaggio. È un gergo i cui semantemi vogliono svelare qualcosa che rimane impenetrabile a chi – dice l'aruspice – non ha il dono della visione. La tribù si inchina al Verbo sciamanico perché esso ha i veli di oscurità che convengono a oracoli e profezie e, soprattutto, colloca l'origine della propria verità nell'epoca più remota possibile, dunque più sacrale. Purché gli sciamani, aruspici e profeti dell'epoca moderna si muovano bene dentro il lessico della cultura filosofica, dispongano di un gergo abbastanza affinato da convincere il pubblico – con pathos verbale, linguaggio arcano e magari etimologizzazioni più o meno fantasiose – che da sempre, fin dall'aurora del mondo, *sacralità, antichità e verità* hanno coinciso.

Fondare su questo trinomio una concezione etico-politica del mondo diventa indispensabile quando al popolo-*demos* si sostituisce il popolo-*ethnos*, e dunque va data seriosità filosofica moderna al concetto di nazione nell'accezione arcaica: quella appunto della nazione etnica, in buona sostanza del "popolo" come tribù. Per tutto l'Ottocento e fin dentro il Novecento questa impresa furoreggiò in Germania. Celebrò i suoi fasti nell'ideologia di guerra del 1914-18, e come rivalsa alla disfatta del 1918 continuò nella repubblica di Weimar e nel nazionalsocialismo.

Tra quelli che chiamerei gli "sciamani della tribù" perché sacralizzatori filosofici di quel concetto populistico di popolo, ho perciò scelto tre esempi tedeschi: il vitalista Oswald Spengler (cfr. capp. IX, 5; X, 2), il romanziere e saggista Ernst Jünger e il filosofo metafisico-esistenziale Martin Heidegger. Le loro idee si incrociavano con quelle della cosiddetta "Rivoluzione Conservatrice" (cfr. cap. IX, 4).

Consideravano un obbrobrio la democrazia moderna nata nella Francia del 1789. Li incantava la primordialità del *Boden*, la zolla arcaica della *Heimat*, della terra natia in veste di antica economia rurale: perciò dentro l'ideologia "del sangue e della terra", a cui pure offrivano tributi, evocarono più la stirpe terragna radicata nel territorio che non la biologica stirpe di sangue. Avvertirono, ma senza risolverlo, il rompicapo moderno della tecnica e della tecnologia; e li affascinava la figura di un forte condottiero, di un *Führer*, purché però di carismatico genio, anzi un "eroe".

Si appellavano all'essere "autentico" che l'Io, togliendosi da esteriorità spersonalizzanti, deve riconquistare mediante "impegno totale" e "azione" (anche "sfida" e "combattimento") per realizzare se stesso. In modo totale ci sarebbe però riuscito solo il genio, il singolo dotato di energie propriamente irrazionalistico-magiche. Avere le radici nel popolo – che tutti e tre postulavano come linfa indispensabile – aiuta a far crescere il proprio genio. In ciò si mostravano vicini al populismo elitario e genialismo individualistico già coltivati da Nietzsche (cfr. cap. VI) e del quale in varia forma si riconoscevano parenti.

Essi sono anche la generazione della Grande Guerra, la loro prosa è permeata dal linguaggio della battaglia. Soprattutto in Jünger – volontario sul fronte occidentale, pluriferito e pluridecorato – l'ideologia del frontismo, arditismo e combattentismo è essenziale. Nell'edificio dottrinale il riflesso di quest'esperienza generazionale fu contraddittorio. L'esperienza del fronte, sia diretta (in Jünger) che indiretta (in Spengler e Heidegger), suggeriva i temi della solidarietà e del cameratismo; infine, l'idea filosofica del *Mit-sein*, dell'esser-insieme. Il loro approdo filosofico fu invece sostanzialmente l'individuo, certo il grande individuo, anzi un "condottiero" dall'impronta irripetibile del genio, ma appunto un individuo la cui sublime "autenticità" lo pone al di sopra di un "esser-insieme" sempre insidiato dalla massificazione.

Con il nazionalsocialismo ebbero rapporti equivoci. Inizialmente parve loro la liberazione dalla massa spersonalizzante, perché c'era l'appello all'azione, al gettare il cuore oltre l'ostacolo. Alla fine il populismo nazista, cioè la forma più realizzata di populismo perché populismo di Stato, si rivelò loro troppo rozzo per poter più oltre risultare simpatico e troppo pieno, soprattutto, di condottieri solo pseudogeniali.

Nella confusione filosofica e ideologica del dopoguerra un po' tutti, intellettuali veri e presunti, presero sul serio Spengler e il suo libro *Il tramonto dell'Occidente*. A parecchi filosofi di professione, tra cui Heidegger, i cascami spengleriani del vitalismo parvero perle. Piacque l'appello alle magiche virtù dell'intuizione e dell'istinto e la distanza dalle argomentazioni critico-razionali. Quell'appello e quella presa di distanza piacevano alla borghesia intellettuale dopo la sconfitta, una borghesia che dall'intelletto desiderava scappare. Spengler oscillava tra il chiamare il popolo-tribù un'unità biologica (razza) o un'unità etnico-culturale (frutto di un magico spirito di stirpe che farebbe da catalizzatore di forze). Ma in un clima culturale di grande incertezza andava benissimo così, il pubblico era contento.

Certo, per Spengler i «gruppi naturali» che inizialmente hanno messo «radici in un dato territorio» avevano una «unità di sangue» [Spengler 1918-22/1957: 833], ma al di là di ciò, la razza ha un valore molto più metafisico, «è qualcosa di cosmico e di psichico». Anzi, aggiunge lo sciamano per accrescere la magia, è «determinata internamente anche da grandi rapporti astronomici» [ivi: 834]: insomma, il destino è scritto nelle stelle, bisogna essere anche un po' astrologi per capire bene la natura del popolo, per comprendere che, essenzialmente, «“popolo” è una *unità dell'anima*» [ivi: 914].

Anche tra questi popoli restano comunque gli steccati alla stessa stregua che tra i popoli razziali biologici. Anche ognuna di quelle «unità dell'anima» è metastorica, dunque immodificabile alla stregua della razza. Tant'è vero che è dalla psiche, da «questo ritmo del tutto metafisico», che «deriva l'odio di razza che tra francesi e tedeschi non è meno forte che tra tedeschi ed ebrei» [*ibid.*]. Sicché questa metafisica esclusività di ogni popolo «si definisce in antitesi naturali ineliminabili, in attacchi e difese, nell'inimicizia e nella guerra» [ivi: 1213], e perciò «il rapporto naturale e razziale tra popolo e popolo è la guerra» [ivi: 1330].

All'atto pratico il popolo di Spengler è massa indistinta e amorfa, buona però in guerra quando è guidata da condottieri carismatici. Il popolo vale nella misura in cui produce la élite dei *Führer* che lo incarnano e autocraticamente rappresentano, e per queste positive e «autentiche nature dominatrici» esso non è altro «che un oggetto» [ivi: 1354]. Torna alla ribalta il populismo elitario di Nietzsche (cfr. cap. VI, 2), un autore adorato da Spengler. Quest'ultimo riduce sempre il moderno all'arcaico o “originario”, il politico all'et-

nico, le forme moderne di contrattualismo politico a investiture naturalistiche, il razionale all'istintuale.

In Jünger avviene lo stesso. A cominciare dall'appello all'irrazionale. In uno dei suoi libri autobiografici, una "Cronaca dei combattimenti di trincea del 1918" (così il sottotitolo), il *Führer* deve «praticare una sorta di demagogia dall'alto», «operare sulle masse esattamente nei momenti in cui nel calore di eventi grandi e inaspettati esse hanno raggiunto quel grado di impregnabilità e sconnessione in cui si possono modellare non più con stringenti ragionamenti dell'intelletto ma unicamente mediante sentimenti». Il codicillo finale, ovvero che il «futuro *Führer*» deve tener presente «l'uomo anche con ottiche diverse da quella della mera macchina obbediente» [Jünger 1925: 165-66], significa soltanto, nel contesto, che l'obbedienza agli ordini dev'essere preferibilmente attiva e non passiva.

Anche Hitler, nel *Mein Kampf*, descriveva la teoria e prassi del condottiero in modi simili. In Jünger tuttavia il "popolo", la massa popolare da plasmare, era una "razza" sì, ma in accezione non biologica bensì metafisica – come peraltro pure in Spengler. Il "sangue" di un popolo rifiuta «di farsi legittimare mediante criteri con cui è dimostrabile anche la sua parentela con il babbuino» [Jünger 1927: 71]. Il "sangue" non è nozione primariamente biologica, «bensì un concetto prevalentemente metafisico» [Jünger 1926: 579]. Le applicazioni pratiche di questi appelli metafisici non erano però affatto metafisiche, ma reclamavano una «dittatura nazionale» [Jünger 1926a: 488], la quale facesse piazza pulita di liberalismo, democrazia e parlamentarismo, un obbrobrio «che con quel che è tedesco non ha nessun contatto» [Jünger 1929: 580].

La retorica affastellava razza spiritualizzata e genialismo eroico: il nuovo «sentimento del valore» è «la volontà di una nuova aristocrazia creata dalla guerra, di una selezione dei più audaci il cui spirito nessuna forza materiale del mondo poté spezzare e il quale si sente chiamato al dominio» [Jünger 1926b: 462]. Fin dove, al di là del verbalismo, il dominio si dovesse estendere è presto detto. Nella cerchia di Ernst Jünger – vi apparteneva anche il fratello più giovane, Friedrich Georg Jünger – avevano un'idea del tutto confusa su che cosa fosse la nazione tedesca. Ma a ogni buon conto ne volevano molta: se nella prima tornata dello scontro, nella Prima guerra mondiale, la Germania ha fallito, la seconda tornata, quella che seguirà alla mobilitazione finalmente totale, porterà invece al «domi-

nio del mondo intero», all'«*imperium germanicum*» [Jünger F.G. 1926: 69].

Cesarismo, leaderismo, condottierato, genialismo: il populismo elitario di Spengler e Jünger ha una struttura facile da afferrare. Diverso è il caso del terzo sciamano, Heidegger. Nella cultura tedesca dell'epoca la toga di professore ordinario d'università ne faceva una piccola divinità, esperta oltretutto di terminologia filosofica, che all'epoca, e soprattutto in Germania, era già di per sé venerata come un linguaggio per iniziati. Sicché il suo populismo, elitario anch'esso, è generalmente nascosto (tranne nell'aperta adesione del 1931-34 al nazionalsocialismo) dietro il sipario di un discorso filosofico cifrato. Decrittarlo richiede qualche attenzione.

2. *Il populismo dell'Essere*

La base filosofica di Heidegger è il premoderno, fin dagli anni della formazione, quando era membro del *Gralsbund* (la "Lega del Graal", il leggendario calice che accolse il sangue di Gesù crocefisso), associazione antimodernista di giovani cattolici. Un suo autore preferito era il monaco agostiniano Abraham a Sancta Clara, predicatore antisemita e xenofobo alla corte di Vienna del Seicento, e colmo di meriti contro le «manie sovversive di innovazione», come egli lo elogiò nel 1910 [Heidegger 1983: 3]. Gli piacevano il neoromanticismo cattolico-tradizionalista, specialmente austriaco, e soprattutto il loro nume, il sindaco antisemita di Vienna Lueger; e nel 1915 premise alla sua lezione per la libera docenza un emblematico motto del mistico medievale Eckhart, arruolato per l'occasione nelle file antimoderniste: «il tempo è ciò che passa e si differenzia, l'eternità resta semplice» [in Safranski 1994: 84]. L'idea era, fin da allora, di iscriversi al partito dell'eternità.

Un decennio dopo, abbandonato il cattolicesimo chiesastico, tentò una metafisica a suo convincimento più universalista, sulla quale fondò la propria filosofia esistenziale esposta poi nell'opera *Essere e Tempo* (1927). Gli valse la cattedra a Friburgo nel 1928, dopo esser stato docente a Marburgo dal 1925.

In ogni momento – questo il succo di *Essere e Tempo* – l'individuo deve (con lotta, impegno nell'azione, sfida alla morte, intuizione del vero destino, o come altro richiedeva il vitalismo irrazionali-

sta rafforzato dal combattentismo del dopoguerra) riguadagnare faticosamente una propria Esistenza genuina, il proprio "Esserci" autentico insidiato dal trovarsi egli "gettato nel mondo". Ovvero nell'alienante mondo moderno della falsa cultura tecnico-scientifica, nel mondo delle apparenze e dell'esistenza anonima e impersonale della massa. L'individuo salva il suo vero Sé soltanto se riaggancia il suo Esserci esistenziale al primordiale, antichissimo Essere dove apparenza e sostanza erano metafisicamente unificati, e che è la filosofia greca antica ad aver intuito.

Lo strumento per attingere l'Essere è un particolare linguaggio, evocativo di ciò che è antichissimo. Ovvero un lessico coniato da Heidegger, ed espressione della sua convinzione che i pensieri più antichi siano i più veri. Egli utilizzò artificiose scomposizioni di parole, etimologie fantasiose, neologismi lontani sia dall'uso linguistico comune che dalla terminologia filosofica tradizionale e presentati come se disvelassero immutabili verità primordiali.

Le strutture più profonde dell'Essere sono infatti totalmente astoriche, esulano dai fenomeni della società e della storia i quali, con effetti negativi, affliggono soltanto l'Esserci. Tanto ne esulano, che Heidegger non volle mai occuparsi di sociologia e psicologia, cioè di due scienze moderne legate a concrete forme di convivenza sociale degli uomini. C'è da chiedersi dove e come, in tanta astrazione metafisica e lontananza da esperienze storiche, trovino posto idee sul popolo, sulla comunità, sulla politica. Vediamo.

Di fatto tali idee sono presentissime, ma posseggono veste filosofica solo come emanazioni-derivazioni del metafisico Essere. Così viene attribuita profonda dignità di "destino" al collegamento dell'Esserci del singolo con l'Esserci collettivo, con l'«accadimento della comunità del popolo» [Heidegger 1963: 284]. Ed essendo in Heidegger il legarsi dell'Esserci all'Essere un punto fermo, la "comunità di popolo" appare una sorta di luogotenente dell'Essere. Come il rapporto del singolo con l'Essere, anche il collegamento del singolo con il "popolo" può essere sia autentico che inautentico. Inautentico, se si cerca la comunità per sottrarsi alle proprie responsabilità individuali. Autentico, se invece ci si innalza a una sorta di "Esserci collettivo" grazie al quale l'autenticità è tutt'altra cosa che il seguire norme, regole e costituzioni (nel senso delle aborrite Carte costituzionali), come succede nelle dannose democrazie parlamentari. L'autenticità sta soltanto nel seguire modelli vissuti, in

concreto, i condottieri: succede quando quest'Esserci collettivo «si sceglie il suo proprio eroe» [ivi: 385] prendendolo dal patrimonio delle tradizioni del popolo.

Che l'ideale sia la comunità populista – cioè una Totalità dai contenuti e contorni indistinti, agli antipodi di una collettività articolata in istituzioni di partecipazione democratico-parlamentare – emerge dalle tirate, in *Essere e Tempo*, contro la democrazia moderna.

L'opinione pubblica democratica si arroga il diritto di «regolare essa in prima battuta ogni interpretazione del mondo e dell'Esserci» e «di aver sempre ragione»; e ciò «non perché disponga di una sua peculiare e più approfondita visione dell'Esserci, ma perché non si addentra affatto nell'oggetto, perché è insensibile a tutte le diversità di livello e di autenticità» [ivi: 127]. Insomma, la democrazia è odio-oso livellamento, soffocamento di ogni genio individuale. Heidegger si appoggiò al conte Yorck von Wartenburg, politologo tedesco conservatore e vitalista ispiratore di Dilthey, per precisare che «un compito della politica dello Stato sarebbe di dissolvere l'opinione pubblica elementare e rendere possibile l'individualità del vedere e guardare giunto al massimo suo grado formativo», perché in tal modo, «invece di una cosiddetta coscienza pubblica che è in realtà una radicale alienazione, ricevessero vigore le coscienze singole, ovvero la coscienza vera» [ivi: 403]. Stirner, l'individualista anarchico, autore dell'opera *L'Unico e la sua proprietà* (cfr. cap. VI, 1), non avrebbe potuto dire meglio.

Ricompiono tratti ormai noti: il popolo biasimato quando elegge rappresentanti, vota e amministra; esaltato non appena si presenta come il grembo ancestrale dal quale proviene l'"eroe", il "modello vissuto", la "individualità al suo massimo grado formativo", ovvero il condottiero di genio che di quel popolo politicamente passivo si proclama guida e così lo innalza alla peculiarissima autenticità di un minore bisognoso di tutela. Compare sullo sfondo l'elitarismo aristocratico di un Burke o di un Nietzsche (ma anche di uno Stirner, appunto), nonché la linea che privilegiava il razzialismo ed etnicismo non tanto biologico o legato a una stirpe di "sangue", quanto quello della stirpe insediata sulla "terra" e che dal legame con la zolla trae la spiritualità. Una spiritualità, si capisce, del tutto primitiva rispetto a quella di un *Führer* o, meglio ancora, di un filosofo. I quali, però, a quella spiritualità inferiore volentieri elargiscono lusinghe e le attribuiscono il valore di primordiale sorgente di vita. Ri-

salta così la loro propria superiore capacità, di chi con la divinazione del genio e dello sciamano sa indicare l'autentico posto che gli uomini e i ceti devono occupare nella scala gerarchica.

Vengono celebrati in primo luogo la terra e la zolla, il suolo natio. «Avverto sempre di più quanto fortemente tutti i miei tentativi filosofici sono in simbiosi con il suolo natio», scriveva Heidegger in una lettera del 1928 [in Ott 1988: 59]. La dimensione della ruralità premoderna resterà in lui costante. Le riflessioni del 1931-32, *Sull'origine dell'opera d'arte*, ricorrono alle enfasi tardoromantiche per descrivere «l'incombere della roccia e il lucore dei metalli, il flessuoso innalzarsi dell'albero, la luce del giorno e il buio della notte», insomma «l'armonia di quest'inesauribile abbondanza» che «noi chiamiamo *terra*» [Heidegger 1989: 11]. Nulla di male nell'enfasi, se servisse solo a esprimere l'intensità di esperienze sensoriali. Ma qui le esperienze soggettive vengono potenziate a sorgenti di un edificio metafisico universale.

In una conferenza *Sull'essenza della verità*, tenuta alla "Giornata della Patria badense", nel luglio 1930 a Karlsruhe, il filosofo indicò a fondamento della verità l'«esser radicati nella propria terra» e «profondamente coinvolti con il suolo della patria», come riassumevano i giornali locali [in Farias 1987/1988: 73]. Da rettore dell'università di Friburgo dirà nel 1933 che «il mondo spirituale di un popolo [...] scaturisce dalla più profonda conservazione delle sue forze fatte di terra e di sangue» [Heidegger 1983a/1988: 23]. Nel marzo 1934 giustificò il rifiuto di una chiamata all'università di Berlino dichiarando che l'appartenenza del suo lavoro al luogo e alla gente della Selva Nera derivava da un «radicamento secolare nel suolo svevo-alemanno» [in Schneeberger 1962: 217].

Il supporto dell'ontologia che Heidegger vuole rifondare viene desunto generalmente, è stato osservato, «dalla sfera di un'economia agraria o piccolo-artigianale più o meno arretrata» [Adorno 1973/1975: 145]. Da quel che viene presentato come l'Esserci autentico perché in simbiosi con l'Essere, emana alla fin fine solo un «elogio della vita semplice, contadina», «una specie di odore-di-povera-gente», un'aria da «misera panca del focolare» [ivi: 152-53], dunque qualcosa che nell'epoca moderna della tecnica è residuale arcaico. Ma si può con attrezzi arcaici capire e governare la complessità dei tempi moderni?

Il "popolo" per eccellenza è racchiuso nella zolla contadina, con

insistito affetto di Heidegger per i localismi delle ristrette patrie regionali, purché trasfigurabili in primordialità metafisiche. Lo mostrano anche certe sue private infatuazioni – sempre rivestite di motivazioni filosofiche –, ad esempio per la baita fattasi costruire sull'alpe di Todtnauberg vicino a Friburgo, o per abbigliamenti di folklore *völkisch*: a Marburgo conformi a disegni del pittore paesaggista Ubbelohde, predicatore di un ritorno all'antico, a Friburgo ispirati ai vecchi costumi regionali svevo-alemanni.

Ma perché la sua filosofia acquistò, trasposta nell'area politica, questi particolarissimi contenuti populistici e non invece altri? È una conseguenza del metodo metafisico. Sia l'"autenticità" a cui l'Esserci esistenziale aspira che l'Essere da attingere a tal fine, stanno intenzionalmente fuori da ogni contesto storico. Devono starne fuori perché sono una pura forma, nella quale entra soltanto la (individualissima) "risoluta decisione" del singolo di inverarsi, lui, in azioni "autentiche". Non può, né deve entrarvi, il contesto storico (o storico-etico) complessivo in cui si agisce; conta solo il *contegno*, la condotta assunta nell'azione. Il criterio è l'"azione per l'azione", un connotato per eccellenza del vitalismo soggettivista. Perciò questa forma metafisica può riempirsi di qualsiasi empiria che circoli per le strade e che ne diventa il contenuto concreto sì, però assunto del tutto acriticamente. Allora il vero macroscopico scacco filosofico-esistenziale (sia pure del tutto inconsapevole) sta nell'affidare a un metodo così inquinato di cattiva empiria la convinzione di capire con esso il mondo.

La battuta che girava tra gli studenti, di uno Heidegger che predicava "io sono decississimo, ma non so per che cosa", era vera solo a metà. Di fatto si era deciso senz'altro per tutti i contenuti biografico-casuali che via via intrudevano acriticamente nella sua metafisica: cattolicesimo tradizionalista, neoromanticismo conservatore, idee populiste ottocentesche genericamente *völkisch*, sommate a quelle *bündisch* (ovvero della Lega o *Bund* dei movimenti giovanili di inizio Novecento) nonché agli afflatti del vitalismo irrazionalista e poi del combattentismo alla Jünger. In tutti circolava l'idea del popolo come Totalità originaria organicistica e indistinta.

3. *Il filosofo condottiero*

Un ulteriore contenuto nefasto comparve nell'inverno 1931-32, quando Heidegger credette di scoprire che l'"autenticità" fosse quella di aderire al nazionalsocialismo e al *Führer* carismatico Adolf Hitler. Al momento non dovette trattarsi di niente di eroico, più che altro di un atteggiamento da uomo della strada, secondo quel che riferisce nel suo diario Hermann Mörchen, un fedele allievo ancora dei tempi marburghesi: Heidegger «non capisce molto di politica, perciò è forse il suo orrore per ogni mediocrità di mezza tacca a fargli sperare qualcosa da un partito che promette azioni decisive e dunque, soprattutto, di opporsi efficacemente al comunismo» [in Safranski 1994: 267]. Il nazismo di sicuro avrebbe tolto di mezzo l'odiata democrazia.

La metafisica dell'Essere esigea che l'Essere potesse sì, grazie alla sua impronta di Inizio Sacrale di tutto, consacrare filosoficamente qualunque esistente empirico, però anche che quest'ultimo apparisse nella veste di qualcosa di "basilare nell'origine", di "profonda radice". Fu in obbedienza a ciò che Heidegger dovette ricorrere «a tutte le arti del suo romanticismo del brivido» (così Safranski [1994: 287]), onde prestare al nazismo giunto al potere i significati reconditi di un profondo destino – e con un gergo in cui la terminologia metafisica servì agevolmente a illustrare gli slogan della propaganda di partito.

La trasfigurazione metafisica del nuovo corso politico cominciò quando, eletto il 20 aprile 1933 rettore dell'università di Friburgo ed entrato dimostrativamente nel partito nazionalsocialista il 1° maggio (la "Festa nazionale della comunità del popolo"), Heidegger pronunciò il 27 maggio il suo discorso rettorale. Con toni combattentistici, da parte di chi non aveva mai visto il fronte (era stato ai servizi della censura postale e in una stazione meteorologica nelle retrovie), il filosofo si atteggiò a condottiero. Come i comandanti avanzano alla testa dei loro uomini, così «il corpo insegnante dell'università deve realmente disporsi a occupare gli avamposti del fronte, dove estremo è il rischio che proviene dall'incertezza costante del mondo» [Heidegger 1983a/1988: 23]. L'«aspetto decisivo» dei condottieri «non consiste nel puro procedere davanti agli altri», ma, grazie a «una determinazione più profonda» e a «un compito più alto», nel-

la forza di avanzare da soli, una forza che «produce la selezione dei migliori e suscita coraggio in quelli che seguono» [ivi: 24].

Il compito, nel discorso, è la generica «missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la propria storia» [ivi: 17], ma i tre mezzi ch'egli elenca per giungervi sono di pieno nazionalsocialismo. È la triade di *servizio del lavoro*, *servizio delle armi* e *servizio del sapere* con la quale la "comunità del popolo" «agisce sul proprio destino ponendo la propria storia là dove si manifesta la ultra-potenza delle forze dell'Esserci che danno forma al mondo» [ivi: 25].

A parte l'oscura parte finale della frase, i tre "servizi" erano chiarissimi. Per quello del *lavoro* si trattava del *Reichs-Arbeitsdienst* organizzato dalle onnipresenti SA, la milizia del partito. Il *servizio delle armi* richiama direttamente la militarizzazione della società civile intrapresa dal regime. E circa il *servizio del sapere* il partito propugnava da anni un "sapere" schierato con i fini della rivoluzione nazionalsocialista. Chiaro era anche l'appello conclusivo del discorso, rivolto alla «giovane e giovanissima forza del popolo che si muove e che si è posta in cammino al di sopra di ognuno di noi» [ivi: 30]. Il manto mitico-mistico, significante il Destino e dunque l'Essere e l'Eternità, veniva a rivestire non solo il "popolo" della tradizione *völkisch* ma altresì tutta la nuova gioventù: per sottolineare quanto anch'essa fosse impegnata nella palingenesi.

Nel profluvio di allocuzioni e conferenze del periodo del rettorato (che durò un anno, poi Heidegger si dimise per dissidi universitari interni), ma anche dopo, nella partecipazione a vari progetti del partito (un'"Accademia dei docenti del Reich tedesco", un'"Accademia per il diritto tedesco", un "Istituto superiore tedesco per la politica"), vennero a stabilizzarsi i risvolti dell'applicazione pratica dell'ontologia.

Primeggiava il disprezzo – da sempre diffuso nella Destra, adesso finalmente operativo grazie al nazismo – verso le rappresentanze democratiche elettive e deliberanti. Esse, diceva già il *Mein Kampf* di Hitler, vanno trasformate in organi solo consultivi insediati dall'esecutivo, e l'esecutivo si identifica con i *Führer* di vario livello, i soli a cui spetta di deliberare e decidere. La riforma nazista delle università che riduceva a organi solo consultivi anche i corpi accademici, fu appoggiata vivamente da Heidegger rettore, il quale tessé anche l'elogio filosofico del decisionismo individuale e inappellabi-

le in cui si riassume l'“autenticità” e dunque l'autorità del condottiero.

Nelle decisioni vale il magico istante in cui esse nascono, sicché l'“istantaneità” diventa una virtù metafisica dell'autenticità. L'istante – dicevano già le lezioni del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica* – «altro non è che lo sguardo della risolutezza, nella quale la piena situazione di un agire si apre e si mantiene aperta», per cui confrontarsi con l'istante, e dunque con il doversi decidere, viene chiamato da Heidegger una «possibilità fondamentale dell'esistenza autentica dell'Esserci» [HGA, XXIX/XXX: 224]. In altri termini, è l'istante elevato ad assoluto, il momentaneo divenuto universale, l'intuizione casuale potenziata a generalità, il più instabile degli eventi sacralizzato a regola e norma.

Nel celebrare il decisionistico “istante” Heidegger aveva predecessori in Kierkegaard e Nietzsche, cultori come lui dell'irrazionale; ma un collega di analoghe vedute anche nel suo contemporaneo Carl Schmitt. Per il quale «ciò che è normale non dimostra nulla, l'eccezione dimostra tutto», poiché in essa «la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita in ripetizioni» [Schmitt 1922: 14]. Sicché l'istante più sacrale è quando qualcuno s'impadronisce del potere, diventa il sovrano, e poi dispone della sovranità come vuole. Sovrano, così la definizione di Schmitt, «è colui che decide lo stato di emergenza» [ivi: 11], ovvero lo stato di eccezionalità, quello in cui si è appunto affermata l'“eccezione” e non vige più nessuna norma. Schmitt equiparò quel tipo di sovranità a un momento teologico: «lo stato di emergenza ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia» [*ibid.*]. Arbitrario e perciò sacrale è il miracolo, arbitrarie e dunque sacrali sono le decisioni della sovranità.

Si sono viste le applicazioni naziste che Schmitt fece di quella teoria (cfr. cap. X, 1). Le figure oggettive del diritto e delle collegialità istituzionali non vennero riconosciute come creazioni della libertà umana, nelle quali questa conserva e tutela se stessa perché in esse è diventata oggettiva. Vennero denunciate come lacci da cui liberarsi. Nelle teorie sull'“eccezione” signoreggia cioè il primitivismo politico. Il momento della decisionalità viene assunto come se negli agglomerati umani primitivi essa avesse avuto sempre una forma puramente individualistica. Poi viene trasposto nei tempi moderni con questo stesso connotato di estremo individualismo, come se dalla preistoria a oggi fosse sempre mancata qualsiasi creazione collegiale

di norme per la convivenza o, se mai fosse talvolta esistita, adesso la si dovesse assolutamente cancellare.

Un analogo salto mortale nel primitivismo del capotribù che fa e disfa la legge, c'è in Heidegger. C'è nel suo *Appello agli studenti tedeschi*, in occasione della manipolata elezione plebiscitaria del *Reichstag* del 12 novembre 1933 la quale, abbinata al referendum per l'uscita della Germania dalla Società delle Nazioni, ebbe il prevedibile grande successo. La conclusione dell'*Appello* era perentoria: «le regole del vostro Essere non siano principi di dottrina e "idee"», nulla dunque che in qualche modo facesse parte del diritto oggettivo, poiché «il Führer stesso, lui soltanto, è l'odierna e futura realtà tedesca e la sua legge» [in Martin 1989: 177]. E in una conferenza agli studenti tubinghesi del 30 novembre spiegò che «essere primitivi significa stare per spinta e impeto interiori in quel punto dove le cose hanno il loro inizio, dove sono primitive, dove vengono spinte da forze interiori» [ivi: 180].

Significava elevare il nazismo a evento onniválido, poggiando sui suoi contenuti di sacralità primitiva, di decisionismo individualistico, di condottierato e seguacità, tutte forme arcaiche di esercizio del potere che pretendevano legittimità dal fondarsi esse su un presunto mistico e insondabile carisma. Si capisce come un filosofo tanto legato al primordiale – e persuaso che solo a lui si fosse rivelato l'Essere originario in tutte le sue forme, a cominciare da quelle a cui si ispirarono i pensatori della Grecia arcaica – avesse la convinzione che solo lui potesse fungere da interprete "autentico" della nuova autenticità prodotta dalla rivoluzione nazionalsocialista, e insegnare ai nazionalsocialisti che il vero nazionalsocialismo era una genuina rivoluzione dello spirito, una attuazione pratica della metafisica dell'autenticità.

I nazisti del nazismo reale si stancarono presto delle fantasie filosofiche di quei "professori ordinari che giocano al nazionalsocialismo", come nel 1936 li chiamò Walter Gross che dirigeva nel partito l'Ufficio per la politica razziale. Specificamente su Heidegger già nel 1934 circolava negli ambienti del partito l'opinione dello psicologo marburghese Erich Jaensch sul "farneticare schizofrenico" del filosofo e sulla sua abilità di "dare un manto di profondi significati a delle banalità". Dei professori perciò, invece che per incarichi di qualche responsabilità politica, era meglio servirsi, se avevano un nome conosciuto, solo come di icone decorative. Utilità vera veniva al

Reich dagli esperti delle scienze dure, capaci di garantire successi di tecnica e tecnologia.

4. Il populismo tra zolla e tecnica

Il progresso della tecnica sollevava non poche difficoltà di ideologia in un paese la cui tradizione politico-culturale appariva legata a un'idea sostanzialmente arcaica di popolo, come entità ancorata a luoghi, stirpi e valori rurali tradizionali. La corrente letteraria della *Heimatkunst*, dell'"arte della terra natia", propagandò a inizio Novecento valori etico-religiosi patriarcali e premoderni, attribuiti soprattutto al ceto contadino. Erano moduli affini al veteroromanticismo reazionario, e potenziati dalla massiccia immissione di concetti *völkisch*, dunque etno-razziali, che in polemica con la cultura delle metropoli urbane esaltavano il legame con la terra e la stirpe. Suggerivano al piccolo borghese frustrato dalle metropoli industriali la salvifica alternativa di una sicurezza da cercare nell'aggancio a "natura", "zolla" ed "etnia di stirpe".

La creazione della nazione moderna era però proceduta in direzione esattamente opposta. Era stata un effetto delle metropoli, in altre parole dell'economia capitalistica, e quest'ultima non sarebbe mai esistita senza la tecnica e la tecnologia. La discrasia di premoderno e moderno non cessò mai.

Guglielmo II amava con pari ardore i romanzi di Ganghofer, un cantore bavarese della piccola *Heimat* contadina, e la tecnologia moderna, creatrice dei cannoni di grosso calibro e dei motori elettrici per i sottomarini. In Jünger il concetto di popolo come etnia di stirpe improntata a valori arcaici si riempì di un'inattesa attenzione per la tecnologia a causa delle esperienze avute al fronte e raccontate in *Tempeste d'acciaio* (1920). Dalla trincea aveva imparato che nessun animo eroico avrebbe potuto reggere una guerra di quattro anni senza il sostegno della tecnologia, autrice appunto delle granate che producevano quelle tempeste d'acciaio. Dopo, reduce dal fronte e smobilitato, il soldato-eroe diventerà – nel libro di Jünger *Il lavoratore. Dominio e figura* (1932) – la quintessenza dell'uomo nuovo della Destra social-populista. È l'uomo avverso ai decadenti ideali borghesi della razionalità astratta e dell'umanità progressista, alfiere invece di un ordine sociale i cui contenuti tecnico-industriali egli no-

bilita con la fiamma dell'entusiasmo e di una disciplina sacrale. Il nazionalsocialismo esaltò in ugual misura tanto il mito di terra-zolla-stirpe quanto il progresso della tecnica. L'esaltazione della terra-zolla-stirpe servì a creare, e poi a consolidare emotivamente, una coesione sociale interna che era condizione indispensabile per la tecnicizzazione.

Dall'epoca guglielmina culminata nella Grande Guerra e poi fino al Terzo Reich vi fu una transizione quasi lineare da un populismo pre-tecnico di localismo rurale a un populismo dove i miti rurali convivevano con forti ingredienti della tecnicizzazione. Questi ultimi comprendevano certamente la sofisticata tecnologia bellica, ma anche promesse per la motorizzazione privata (un *Volkswagen* o "automobile del popolo" per tutti), e poi nuovi progetti urbanistici, autostrade, attività ricreativa con l'organizzazione *Kraft durch Freude* ("Forza mediante gioia"), sport di massa e spettacoli di massa, cinematografia e radiofonia (un *Volksempfänger* o "apparecchio radio del popolo" in ogni casa).

Heidegger restò fermo al modello arcaico-rurale. L'ambientazione ideale dell'Essere era il mondo vetero-contadino in chiave romantico-naturalista. È nella *Hütte*, nella baita-rifugio in notti tempestose, che regna l'autenticità più autentica. Lì «il tempo è maturo per la filosofia» e «le questioni di essa devono farsi elementari ed essenziali». E ciò perché «il lavoro filosofico [...] appartiene in pieno al lavoro dei contadini»: è simile a quello del contadino che manovra «la pesante slitta carica di ciocchi di legno di faggio» e «nella sua stanza appronta a regola d'arte innumerevoli scandole per il proprio tetto». Nel lavoro sia dell'intellettuale che del contadino, «l'appartenenza intima del proprio lavoro alla Selva Nera e ai suoi uomini si basa su un insostituibile radicarsi secolare nel suolo alemanno-svevo» [in Schneeberger 1962: 216-18].

Heidegger lo dichiarava nel manifesto più emblematico del suo localismo vitalista, *Perché restiamo in provincia?*, un discorso radiofonico del marzo 1934 dove motivava con questo radicamento nella patria locale il rifiuto di una chiamata all'università di Berlino. Solo nei luoghi della piccola patria c'è solitudine, e «la solitudine ha la potenza originaria di non isolarci, ma di gettare l'intero Esserci nell'aperta prossimità dell'essenza di tutte le cose» [ivi: 217]. Poiché il luogo dell'"essenza" è l'arcaico, proprio perciò è metafisico sia il connotato primitivo degli strumenti di lavoro (ad esempio compare

più spesso la “slitta”, strumento notoriamente più antico della ruota), sia il manufatto artigianale (la “scandola”, tegola di legno fatta solo a mano). Appartengono a questo medesimo universo, e sono da tutelare, anche tutte le tracce di elementi primitivi connaturate alle lingue sia nazionali, sia soprattutto regionali, di territorio e di stirpe. Quanto più gli idioletti hanno il sapore dell’antichità di stirpe, tanto meglio evocano l’originaria essenza autentica dell’Esserci, la sua radicata simbiosi con l’Essere.

Della tecnica moderna Heidegger parlava come di un’“impalcatura”, dunque una totale assenza di “autenticità”. La tecnicizzata cultura moderna ha trasformato i valori della tradizione in ingredienti diventati artificiali, oggetti semplicemente calcolati, pianificati, amministrati e messi in opera. Tale critica si manifestò particolarmente in una conferenza del 1938, *La fondazione dell’immagine moderna del mondo mediante la metafisica*. A causa del tecnicismo delle scienze moderne l’uomo intende il “fuori di lui”, gli “oggetti”, soltanto come qualcosa di cui impadronirsi per dominarli: «l’uomo mette in campo l’illimitata violenza del calcolo, della pianificazione e della selezione razziale» [Heidegger 1938/1950: 92]. Qui – commenta Safranski [1994: 345] – «il “calcolo” sta per americanismo, la “pianificazione” per comunismo, la “selezione razziale” per nazionalsocialismo». Al razzismo biologico erano refrattari anche Ernst Jünger (cfr. § 1), e altri della “Rivoluzione Conservatrice”: preferivano il razzismo spirituale. Che Heidegger, digiuno di politica come gli certificò l’allievo Mörchen, buttasse quei tre “ismi” in una stessa pentola senza coglierne le profonde diversità, non sorprende affatto. Interessa invece altro.

Tre anni prima, nel corso di *Introduzione alla metafisica* del 1935, egli aveva molto lodato l’«intima verità e grandezza» del nazionalsocialismo in quanto sarebbe consistita nel positivo epocale «incontro tra la tecnica planetaria e l’uomo moderno» [Heidegger 1935/1968: 203]. Adesso invece l’attrito con il nazionalsocialismo sembrava nascere per lui proprio sulla questione della tecnica. L’organo del partito «Der Alemanne» manifestò subito stupore e fece un sarcastico confronto tra un filosofo «che non viene capito da nessuno e insegna il Nulla» [in Ott 1988: 212] e la positività e vitalità reale delle scienze naturali, della chimica e del “Piano quadriennale” nazionalsocialista per lo sviluppo dell’economia.

Ma non basta. Nel 1940, in una lezione (“Il nichilismo europeo”)

su Nietzsche, Heidegger si mostrò di nuovo affascinato dalla tecnica tedesca, adesso quella militare, che aveva permesso la vittoria sulla Francia nella guerra-lampo. Osservò come non basta «che si posseggano carri armati, aerei e apparati d'informazione», ma occorra «un tipo di umanità basilariamente adeguato alla peculiarissima essenza della tecnica moderna e della sua verità metafisica». «A quest' "economia macchinistica" è adeguato, nel senso della metafisica di Nietzsche, solamente il super-uomo, ed essa a lui. Il super-uomo ne ha bisogno per instaurare l'incondizionato dominio sulla terra» [Heidegger 1961, II: 165-66]. Come a dire che l'indole di stirpe dell'uomo tedesco, l'indole *völkisch*, ha compiuto il prodigio di legare tecnica e spirito, di forgiare quell'individuo, quel singolo che impegna totalmente l'intero suo Esserci nel condurre il carro armato e l'aereo; ogni singolo è diventato una sorta di eroe. E saremmo, più o meno, nelle vicinanze dello Jünger del 1932.

Nelle *Lezioni su Eraclito* del 1943 – quando, a differenza del 1940, la Germania stava perdendo su tutti i fronti – Heidegger constatò sì che adesso «il pianeta è in fiamme» e «l'essenza dell'uomo è scardinata» [HGA, LV: 123], ma attribuendone la responsabilità, verrebbe da pensare, soltanto alla pura tecnica, visto che è essa, sempre secondo quelle lezioni, a produrre anche la drammatica «vuotezza» dell'uomo che si manifesterebbe ad esempio «con il cinema, la radio, il giornale, il teatro, i concerti, gli incontri di boxe, i viaggi»; ed è sempre la tecnica che impedisce all'uomo di «ricordarsi dell'Essere» cioè delle «cose semplici» [ivi: 84]. Nel contesto parrebbe una riduzione della tragicità della guerra mondiale alla banalità di un incontro di pugilato. Però prima, nel 1941-42, la guerra dei tedeschi gli era parsa profondamente seria ed eroica, un impegno assolutamente autentico. E ciò non solo perché, quando vi si sacrifica la vita, quel che conta è sempre di «farlo con spirito ancora genuino e cuore riverente» e questo è il «destino più bello»: come Heidegger scrisse alla madre di uno studente caduto [in Mehring 1992: 91]. Ma addirittura per un motivo di filosofia planetaria. «Oggi – spiegava in una lezione su Hölderlin dell'estate 1942, ad avvenuta entrata in guerra degli Stati Uniti – noi sappiamo che il mondo anglosassone dell'americanismo è deciso ad annientare l'Europa, vale a dire la patria originaria ovvero il cominciamento di tutta l'occidentalità» [HGA, LIII: 68]. Era un argomento perfettamente in linea con la

propaganda bellica del Terzo *Reich*, la quale ormai presentava la Germania come il baluardo europeo contro la barbarie.

Le empirie reali di cui si riempiono gli ideali metafisici del filosofo sono, si vede, in perpetua oscillazione, casualmente giustapposte e sempre variabili come si conviene ad empiricità chiamate soltanto a dare corpo *ex post* ad astrazioni ipostatizzate.

Anche la "tecnica" è un feticcio il cui manto metafisico si riempie acriticamente di cattiva empiria a seconda di quali siano di volta in volta gli elementi dell'empiria più insistentemente (e casualmente) presenti agli occhi dell'autore. Il loro venir accolti dipende dal loro esserci empirico-casuale, i cui contenuti variamente penetrano nell'edificio metafisico mentre, proprio secondo la metafisica, nei paraggi di quest'ultima le empirie non dovrebbero esserci proprio. Perciò diventa casuale, cioè razionalmente non vincolante, quali empirie vengano concretamente assunte come contenuto. In un periodo di tumultuose trasformazioni, come quello tra le due guerre mondiali, tecnica e tecnologia presentavano gli aspetti ed elementi più disparati e contraddittori. Il fatto che tra quegli aspetti vengano enucleati una volta connotati positivi, di sintesi tra spirito e materia (lo Jünger del *Lavoratore*, lo Heidegger del 1935 e del 1940), e un'altra volta caratteristiche del tutto negative, e i due protocolli coesistano in maniera casuale, indica come il modo ipostatizzante di maneggiare le categorie getti sul mondo ben poca luce di conoscenza, men che meno su realtà così complicate come "popolo" e "tecnica".

Dopo la guerra non restò a Heidegger che un ripiegamento defensivo sul premoderno e primordiale, operato con il ricorso a chiavi mistiche di intuizione. Nell'intervista del 1966 al settimanale «Der Spiegel» (la quale, come pattuito, uscì però solo nel 1976, dopo la morte dell'intervistato) il filosofo si era anzitutto difeso dalle accuse di collusione con il nazismo dicendo che semplicemente ne appoggiava con favore l'iniziale battaglia contro il tecnicismo. Il che, trattandosi di un populismo come quello nazista che invece fu tecnicista sin dall'inizio, conferma l'opacità diagnostica delle categorie del filosofo. Concluse poi che dalle minacce tecniciste «solo un Dio ci può ancora salvare» [in Neske/Kettering 1988: 99].

Che evocasse un *deus ex machina* non è strano. Nel 1915, sulla scorta del mistico Eckhart, aveva pur detto che bisognava cercar dimora in ciò che è semplice, cioè nell'Eternità. Poi aveva lasciato il Dio delle Chiese coltivando però un suo Dio personale, il Dio dei

mistici, l'Uno semplice, gemello del Nulla. Unicamente nelle cose della natura care ai romantici, nel «linguaggio inespresso» di esse ma udibile forse soltanto nel «sentiero tra i campi», lì solamente «Dio è veramente Dio come dice Eckhart, il vecchio maestro di dottrina e di vita» [Heidegger 1983: 39]. Ribadita nei suoi ricordi, fu questa la professione di fede mistica di cui egli si nutrì sostanzialmente sempre, ma era anche la dimensione meno adatta per capire la complessità del mondo.

Perfino chi con lui aveva avuto rapporti personali difficili continuava a vederlo come un venerabile sciamano, un visionario dell'eterno il cui pensiero «non è di questo secolo» ma «proviene da epoca antichissima, e lascia qualcosa di perfettamente compiuto che, come tutto quel che è compiuto, torna a riprender dimora nell'antichissimo»: così diceva nel 1969 Hannah Arendt [1983: 184], in occasione dell'ottantesimo compleanno dell'ex maestro. Altri, meno complimentosi, chiamarono l'ultimo Heidegger una sorta di taoista della Svevia, uno sciamano insomma localissimo, per niente universale.

Nota bibliografica

Di Spengler e Jünger ha trattato, nell'ambito di figure e idee della "Rivoluzione Conservatrice", Breuer [1993; e 2001: 36, 38-41, 95-96, 140, 169, 212-13, 307-8]. Sul neonazionalismo di Jünger e della sua cerchia di "Rivoluzionari conservatori" negli anni 1920-33 c'è la dettagliata ricerca di Hietala [1975]. Sulle icone anti-illuministe prodotte da Ernst Jünger e il loro uso nel populismo della nuova Destra successiva al 1945 c'è lo studio di Seferens [1998].

Le più utili e informate monografie su Heidegger sono di Ott [1988] e di Safranski [1994], le quali rilevano anche i risvolti politici ed etico-politici della sua filosofia.

Sulle connessioni tra gli aspetti politici della teoria e dell'attività di Heidegger e le basi della sua metafisica gli studi sono ormai numerosi, a cominciare dai lavori benemeriti di Hühnerfeld [1961] e di Schneeberger [1962] in anni in cui su quelle connessioni l'apologetica intorno a Heidegger aveva accuratamente taciuto. Si possono adesso aggiungere Farias [1987/1988], Bourdieu [1988/1989], Martin [1989], Rockmore [1992], Young [1997] e Fritzsche [1999].

Che la struttura concettuale e il contenuto delle ipostasi filosofiche di Heidegger abbiano facilitato la sua personale adesione al nazionalsocialismo è la tesi di Köchler [1991] e di Gebert [1992], ma emerge anche dall'analisi che Fritsche [1999] fa di *Essere e Tempo*.

Una collocazione di Heidegger dentro il clima politico-culturale della Germania c'è nei bei ricordi autobiografici di Löwith [1986/1988: 50-72, 85-88]; la resa dei conti filosofica di Löwith con Heidegger [Löwith 1960/1974] è incentrata su una vivace critica semantica della terminologia heideggeriana. Che proprio la terminologia sveli la base mitico-mistica del pensiero di Heidegger è la tesi di Adorno [1964/2002].

Sulla (sostanzialmente riuscita) tecnicizzazione moderna della Germania negli anni del nazismo è indispensabile la raccolta di saggi in Prinz/Zitelmann [1991].

XII.

I feticci di guardia al recinto

1. *La varietà dei recinti*

I crani mummificati dei nemici che proteggevano nel Borneo i confini delle tribù dei cacciatori di teste sono niente al confronto dei moderni feticci viventi con cui le maxi-tribù nazionali di oggi controllano i loro "popoli".

Su chi bisogna escludere dalla tribù e chi accogliere, c'è discordia tra i populisti. Tutto dipende sempre dai requisiti identitari, dai tatuaggi con cui contrassegnare fisicamente e spiritualmente i membri della tribù, e dai corrispondenti feticci a cui devono obbedire. I feticci appartengono al *populismo dinastico-paternalista*, al *populismo religioso* e al *populismo etnico*, certo con un frequente loro intersecarsi e combinarsi. Assolvono alla loro funzione di feticci perché hanno in comune il *localismo*, l'esser feticci di un recinto.

Prima che l'assioma dello Stato nazionale facesse coincidere Stato e nazione, il connotato di appartenenza era, grosso modo, o dinastico o religioso. Si "apparteneva" a un sovrano o a una religione istituzionalizzata (con clero e apparati), di solito a entrambi.

Nelle monarchie medievali i sovrani non di rado ricorrevano ad "appelli al popolo", del quale si dichiaravano per l'occasione reggitori paterni. Un contatto diretto con il popolo serviva loro contro i signori feudali, il che tanto più funzionava quanto più il sovrano e il suo casato erano confusi di miti. La presenza nei populismi moderni di Capi carismatici e il "culto" della loro personalità non è, a rigore, nulla di nuovo. Per molti aspetti è un regresso a quella sorta di veteropopulismo che è il *populismo dinastico*.

Tra l'identità dinastica e quella religiosa c'era attrito di concorrenza. Nella Francia a maggioranza cattolica del XVI secolo, Enrico IV dovette, per promuovere le sue aspirazioni politico-nazionali,

abiurare nel 1593 la fede ugonotta (si tramanda il suo detto che «Parigi val bene una messa»). In Germania il principio del *cuius regio, eius religio* – nato nel 1555 dopo la guerra tra principi luterani e cattolici e confermato nel 1648 dalla pace di Vestfalia che mise fine alla guerra dei Trent'anni – dava invece maggior peso al connotato dinastico. Ovvero all'obbligo per i sudditi di seguire la confessione religiosa del sovrano: luterano o cattolico il principe, luterani o cattolici i sudditi.

Quando gli Stati nazionali ottocenteschi impressero al “popolo” il sigillo identitario di “nazione”, sembrò che l'intero popolo fosse retto da principi soltanto “nazionali” (spesso riposti nell'identità di stirpe, etnia, e razza). L'identità del *grande recinto*, quello del “popolo-nazione” doveva, in teoria, *sovrastare* le identità di qualsiasi *altro recinto* (religioso, localistico, di ceto, classe, ecc.). In realtà non fu sempre così.

Il connotato identitario religioso mantenne forza perfino in aree dove da collante dell'unità nazionale agiva la dottrina del “popolo etnico”. Nel sistema scolastico della Germania etnico-nazionalista il confessionalismo religioso fu elemento identitario essenziale sia nell'impero guglielmino che durante la repubblica di Weimar. All'introduzione di scuole elementari “miste”, cioè con docenti e allievi di confessione sia luterana che cattolica, si opponevano le due Chiese e le forze politiche che le spalleggiavano; e i nazionalisti lamentavano che gli scolari vi imparavano a “esser cattolici o protestanti”, non a “esser *tedeschi*”.

Un recinto della “religione” come concorrente ideologico del recinto della “razza germanica” apparirà intollerabile soprattutto ai nazionalsocialisti. Una loro rivista pedagogica del 1935, in un articolo dal titolo *È la scuola confessionale ancora sostenibile dal punto di vista razziale?*, denunciava che per lo scolaro cattolico «il supremo valore non è la patria ma la Chiesa, non la propria razza germanica ma la razza “cattolica”, vale a dire il minestrone fatto di tutte le razze e tenuto insieme dalla confessione religiosa». Invece «l'obiettivo pedagogico dello Stato, e della scuola mista che ne è lo strumento, è l'uomo nordico» [in Sonnenberger 1991: 191]. Le scuole confessionali protestanti apparivano sì «più vicine alla comunità di popolo e allo Stato», ma comunque nocive anch'esse all'unità spirituale della Germania [*ibid.*]. Chi si proclamava custode del “popolo-razza” non voleva accanto a sé custodi di altro tipo: lo provano i

termini in cui avvenne il Concordato della Germania nazista con la Chiesa cattolica (cfr. cap. VII, 4)

Anche i custodi del "popolo-religione" volevano essere gli unici custodi del popolo. Per Gioberti, si ricorderà (cfr. cap. VII, 3), la confluenza tra identità religiosa e identità politica del popolo (nella fattispecie quello italiano) c'era soltanto perché egli auspicava un'Italia di costellazione neoguelfa: ovvero che il paese, in cui sarebbero giunti a sintesi l'antica romanità e il cattolicesimo, diventasse una confederazione di sovrani presieduta dal papa, che ovviamente ne era anche il perno spirituale. Connotati religiosi aveva pure l'idea di popolo in Mazzini (cfr. cap. VII, 2). Ma lì le identità politiche e religiose di un popolo confluivano perché a sostanziare la parola d'ordine "Dio e popolo" non era il Dio delle Chiese cristiane ma un Dio di colori filosofici deistici al quale si potevano prestare, in veste metafisica, i concetti di Umanità e di Progresso, addirittura di Cosmopolitismo.

2. Quando Marx incontrò il populismo

Una costante del populismo è il Capo carismatico che afferma di rappresentare il Popolo perché egli sa che cosa, seppur massa incolta, esso profondamente vuole: sicché egli è l'unico che per proprio intuito guida quel popolo agli alti Destini a esso connaturati. Tale rapporto tra Capo e Popolo è stato chiamato *cesarismo* e *bonapartismo*, termini nati entrambi nella Francia dell'Ottocento in riferimento al regime di Luigi Bonaparte che, approfittando del passato carisma dello zio Napoleone I, si proclamò presidente della repubblica con il colpo di Stato del 2 dicembre 1851, e un anno dopo "imperatore dei francesi" con il nome di Napoleone III, facendo sancire entrambe le cariche da un plebiscito pilotato.

Marx analizzò quell'ascesa in un noto saggio del 1852, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*. Descrisse Luigi Bonaparte per quel che era, un «personaggio mediocre e grottesco» al quale le circostanze della storia avevano permesso «di far la parte dell'eroe» [Marx 1869/1982: 614]. Liberalismo e parlamentarismo sono la bestia nera del bonapartismo che li attacca da destra e li taccia di "socialismo". «Ogni rivendicazione della più semplice riforma finanziaria borghese, del liberalismo più ordinario, del repubblicanesimo più

formale, della democrazia più volgare, viene a un tempo colpita come "attentato contro la società" e bollata come "socialismo"» [Marx 1852/1982: 116]. L'antiparlamentarismo si appellò «al popolo contro le assemblee parlamentari», mobilità «contro l'Assemblea nazionale, espressione costituzionalmente organizzata del popolo, le masse del popolo inorganizzato» [ivi: 126].

Strumentalizzare nei plebisciti masse arretrate, favorire la Chiesa cattolica, ampliare burocrazia ed esercito per creare un ceto di sostenitori del regime, fare concessioni a gruppi politici se questi hanno un certo rilievo (ma essendo contrastanti i loro interessi, ne veniva anche endemica instabilità del regime, il quale doveva compensarla esibendosi in una azione estera e coloniale da grande potenza): furono queste le linee della politica di Luigi Bonaparte. Egli, demagogicamente, «vorrebbe apparire come il patriarcale benefattore di tutte le classi», trasformare «tutta la proprietà, tutto il lavoro della Francia, in un'obbligazione personale verso di sé» [ivi: 203-4]. Sicché della sua corte e tribù si può unicamente dire che essa, «in nome dell'ordine, crea l'anarchia, spogliando in pari tempo la macchina dello Stato della sua aureola, profanandola, rendendola ripugnante e ridicola» [ivi: 205].

Per un verso il demagogo blasonato «concepisce la vita storica dei popoli, le loro azioni capitali e di Stato come [...] una mascherata in cui i grandi costumi, le grandi parole e i grandi gesti non servono ad altro che a coprire le furfanterie più meschine». Per un altro verso pretende di «rappresentare, in maschera napoleonica, il vero Napoleone», e si trasforma allora «in un pagliaccio serio, che non prende più la storia per una commedia, ma la propria commedia per storia universale» [ivi: 156]. Nello stesso anno del pamphlet di Marx il libro di Victor Hugo *Napoleone il piccolo* conìò fin dal titolo l'irrispettoso nomignolo che, sommando livello politico e statura fisica dell'autocrate, correrà per l'Europa.

A metà dell'Ottocento né Marx né Hugo potevano conoscere il termine "populismo" che entrerà nel lessico politico solo alla fine di quel secolo, negli Stati Uniti (cfr. cap. VIII, 3). Eppure, descrivendo il bonapartismo, sia Marx che Hugo avevano già tracciato una fenomenologia del populismo, e il loro ritratto del demagogo si attaglierrebbe pure a populisti odierni di casa nostra e di case vicine.

In quella fenomenologia dominano antiliberalismo e antiparlamentarismo (ne erano emblema i plebisciti come strumento di con-

sultazione del “popolo”, oggi il demagogo ricorre ai “sondaggi”); l’idea dello Stato come concertazione di interessi è sostituita dall’onnipresenza anarchica di interessi settoriali e localistici il cui arbitraggio spetta al Capo carismatico che camuffa il clientelismo con solenni richiami a una sua propria “missione” di progresso e salvezza. Infine, c’è l’inevitabile immagine schizofrenica che il Capo disegna di se stesso: di essere cioè, in un mondo di furfanti che coprono con gesti magniloquenti le loro mascalzonate, l’unico che con le proprie grandi parole e gesta rappresenta invece realmente la “storia universale”.

3. *Gli idoli pericolosi*

È immancabilmente pericolosa qualunque Totalità che per propria virtù sacrale prevarica sull’individuo. Ciò accade ogni qualvolta un *particolare* connotato identitario (di religione, nazione, popolo, stirpe, lingua, gruppo, clan, ceto, classe) viene impresso a ogni membro della collettività come un marchio “di natura”, diventando un connotato *generale* i cui dettami sono vincolanti per la *generalità* di quei membri.

Il populismo raggiunge la forma più perfezionata quando sono le istituzioni dello Stato a imporre quel vincolo in modo coattivo (sia materiale che ideologico). Omologare la *generalità* dei cittadini nell’osservanza di un insieme di regole *particolaristico ma spacciato per universale* è, si sa, l’antitesi di un ordinamento democratico. Le istituzioni diventano allora strumenti non per *aumentare* la libertà di scelte degli individui, ma per *limitare* le loro identità, per erigere recinti tribali invece di toglierli, per diminuire le *inclusioni* e aumentare le *esclusioni*. Di contro, le esperienze di vita individuale e collettiva della storia moderna hanno ormai abbondantemente mostrato la realtà (questa sì “naturale” perché ineliminabilmente esistenziale) delle *identità al plurale* in quanto identità *non escludentisi ma coesistenti*: identità dunque eliminabili solo a costo di punitive “pulizie” razziali, etniche, religiose, linguistiche, e così via.

L’etnicismo è l’omologazione più invasiva: postula una “unità di popolo” nella quale le identità di stirpe, lingua e religione coinciderebbero per virtù metafisica e perciò, ove non coincidessero, si devono far coincidere per forza. Imporre un determinato tipo di “unità

di popolo” e non un altro, è un’operazione politica. Fuori dai travestimenti ideologici nobilitanti, l’etnicismo è sempre stato, anzitutto, uno strumento per il possesso delle risorse (sia economico-materiali che intellettuali-sociali) di una tribù e del suo territorio. Questa ricetta ha fatto costruire in epoca moderna molte “Piccole Patrie” etniciste, dominate dal dogma del connotato di stirpe e dal principio che anche le etnie, come le religioni, non tollerano miscredenti.

Naturalmente, va subito detto, l’*etnicismo* non va confuso con l’*etnicità*. Quest’ultima si trasforma in idolo solo se la si riduce a identità unica ed esclusiva, a connotato che esautorerebbe tutti gli altri.

I patrimoni etnici con la loro storia e tradizione sono una robusta e sfaccettata realtà. L’*etnicismo* come ideologia delle alterità radicali tra gruppi di individui è invece, alla luce delle sue conseguenze, una facile strada verso quelle che Hobbes chiamava le guerre di tutti contro tutti. Lo mostrano le pulizie etniche che costellano il nostro passato e presente. L’*etnicità* – che è identità non ideologica ma reale comunanza di lingua, tradizioni storico-culturali localizzate e patrimoni di idee storicamente sedimentati – costituisce al contrario un dato con cui bisogna fare i conti in positivo.

A fine Ottocento Moritz Lazarus, un intellettuale tedesco ebreo e dunque membro di una minoranza etnica, auspicava una nazione la quale vivesse «*senza rinnegare nulla né dei patrimoni della stirpe, né dei principi umani universali*» [Lazarus 1880²: 37]. Il riferimento era ai principi del 1789, dunque all’istanza che i patrimoni delle stirpi, cioè gli elementi particolari, trovassero dentro quei principi la loro collocazione, si ancorassero a valori più generali.

Al giorno d’oggi un filosofo come Jürgen Habermas constata una società moderna sempre meno assorbibile «dal vecchio modello dello Stato-nazione con popolazione culturalmente omogenea». Occorre perciò, onde evitare lacerazioni della società civile, una cultura politica sganciata dalle identità etniche «prepolitiche» cioè premoderne (quelle che elevano a ideale regolativo i recessi arcaici, esclusi e remoti). La «molteplicità delle subculture», cioè delle tante culture particolari e locali, va sussunta sotto l’«unità» di una «cultura politica» che sia quella generale della convivenza [Habermas 1996/1998: 130-31]. In altre parole: si tratta di correlare la nazione-*ethnos*, ovvero il popolo etnico e i suoi patrimoni, alla nazione-*demos*, alla nazione del popolo politico, e non viceversa.

4. Identità e differenze, inclusioni ed esclusioni

Quali sono le implicazioni di tutto ciò? In primo luogo una considerazione quasi ovvia: la sussunzione dell'identità etnica sotto una dimensione più universale, cioè sotto l'identità politica generale dei diritti democratici, conviene proprio all'identità etnica.

Solamente uno *status* garantito di diritti politico-civili generali può garantire i diritti specifici, tra cui anche quelli etno-culturali. Questi ultimi sono in pericolo ogni qualvolta la constatazione delle esistenti diversità etniche (di lingua, razza, cultura, religione, tradizioni, e così via) si trasforma nella dottrina che tra i gruppi portatori di queste diversità si debbano perciò instaurare separazioni politiche istituzionali, costruire recinti sia metaforici che reali.

In secondo luogo, c'è un corollario. Affermare la prevalenza dei diritti umani generali è la risposta ai guasti tragici prodotti da due secoli di populismo etnico: il quale all'interno di qualunque comunità è stato il creatore instancabile di esclusioni invece che di inclusioni, esso stesso dunque un fabbricatore di "estranei" e di discriminati.

In terzo luogo vale un dato di fatto, probabilmente il più importante di tutti. Ovvero che la nazione-*demos* pluriethnica non è un parto cerebrale, bensì una realtà che la società civile va imponendo da tempo.

Per le proprie metamorfosi la società civile non ha mai atteso l'autorizzazione di nessuno, e così neanche oggi per diventare un luogo di circolazione plurinazionale di persone, etnie e idee. Si tratta di capire e governare questo fenomeno, per non dover poi subire il contrappasso di una realtà caotica che ci sconfigge perché incontrollata. Governare il fenomeno della nazione multietnica moderna significa l'esatto contrario dell'erigere recinti, o del moltiplicare confini per ostacolare integrazioni e assimilazioni. Certo, occorre uno strumentario concettuale duttile e affinato, un insieme di idee aperto alle novità, capace sia di distinguere che di unire. Lo chiamerei un pragmatismo neoilluminista che, pare chiaro, nell'etnicismo non è di casa.

La genesi di quella comunità allargata che è la nazione si è configurata a suo tempo come una *inclusione* di aree di vita più ampie, che si sono integrate tra loro grazie a due diversi strumenti. Cioè una trasmissione, da generazione a generazione, delle qualità acquisite

nella lotta per l'esistenza, e una trasmissione dei beni di cultura a individui che sono legati dalla comunanza di lingua e di relazioni.

A unire popoli non basta la comunanza di lingua. Da gente di lingua uguale sono nate nazioni diverse non appena, ad esempio, la differenza di confessione religiosa venne percepita con tale forza da impedire la formazione di comunità di cultura unica. L'esempio classico è quello dei *croati* e dei *serbi*, di lingua sostanzialmente uguale ma cattolici gli uni, ortodossi gli altri, e che hanno formato due nazioni spesso antagoniste.

Malgrado l'affinità linguistica, *danesi* e *norvegesi* hanno formato due nazioni diverse perché diversa è stata la loro cultura e storia. Gli *olandesi*, di stirpe germanica e inizialmente anche di lingua comune con i tedeschi, si sono creati una propria cultura e lingua poiché ciò corrispondeva ai caratteri peculiari di unificazione presenti nella loro storia. Nel caso, infine, degli *Stati Uniti d'America*, non tanto la lingua importata dalla madrepatria inglese ne ha fatto una nazione, quanto l'insieme delle omologanti esperienze storiche vissute in comune (Guerra d'indipendenza, espansione verso Ovest, Guerra civile, industrializzazione).

5. I "caratteri nazionali", il localismo, le tradizioni

Le dottrine ottocentesche del nazionalismo e dello Stato nazionale vedevano nel cosiddetto "carattere nazionale" di un popolo un patrimonio immutabile. Gli attribuivano un valore sacrale. Era uno dei molti feticci, un appannaggio metafisico conferito dalla discendenza di stirpe. In realtà è nient'altro che un pezzo di storia coagulata, plasmato dalle circostanze e variabile con il variare di queste. Ha ben poco a che vedere, se non come proiezione ideologica, con il passato della nazione mitizzato e ideologizzato, coltivato dai nazionalismi etnici.

«La rinascita etnicista – ha osservato il sociolinguista americano Joshua Fishman [1985: 495] – si strugge non solo per un passato che è finito, concluso e irrimediabilmente perduto, ma, quel che è peggio, per un passato che non è mai esistito». Si tratta comunque di un passato non collegabile – ha avvertito il politologo americano Walker Connor [1991: 9] – con nessuno dei popoli attuali. Ogni popolo attuale è abissalmente diverso dai suoi presunti antenati etnici.

Gli antichi germani recepirono influenze dalla più progredita cultura celtica, poi da quella romana. Il cristianesimo portò loro elementi culturali orientali, greci, romani. All'inizio del feudalesimo vi fu l'influenza della cultura provenzale, nel periodo delle crociate si aggiunsero influssi italiani e orientali. D'altra parte, nessuna nazione ha mai accolto influenze straniere senza trasformarle e adattarle al proprio *humus*. Allo stesso modo ogni generazione accoglie lingua, usi e saperi dalla precedente, ma per adattarli alle proprie esigenze, cioè modellandoli, variandoli, a volte anche buttandoli via e sostituendoli con altri.

È su questo sfondo che i localismi più o meno antichi svolgono il loro ruolo dentro le collettività moderne più ampie, vuoi regionali vuoi nazionali. Esistono ovvie predilezioni soggettive nel continuare vecchie tradizioni avite, ad esempio nell'usare lo strumento linguistico del dialetto. Vi agisce l'insieme di vecchie abitudini, ma anche l'aspetto nuovo per cui gli strumenti di seclusione diventano un "guscio" il quale difende (così si crede) da corpi estranei (materiali e spirituali: la cui intrusione viene imputata oggi alla "globalizzazione", sebbene la dialettica di intrusione-accettazione sia vecchia quanto la storia del genere umano). Quei corpi estranei vengono sentiti come una minaccia perché di solito manca la possibilità o capacità di farne una adeguata ricognizione.

Al di là di questi risvolti soggettivi, il problema del rapporto tra idiomi locali e lingua nazionale ha tuttavia un peso storico oggettivo. In epoche di reali seclusioni geografiche e scarsi collegamenti (nel territorio autosufficiente, nel villaggio remoto, nella valle e contrada impervia) il dialetto è stato a lungo un validissimo strumento di comunicazione linguistica (oltreché praticamente l'unico). È nato strutturalmente da condizioni e vincoli locali a cui, insieme alle corrispondenti concezioni di vita, era di fatto legata la gente, soprattutto contadina, per la quale altri mondi esperibili non esistevano.

I signori terrieri feudali minacciati dal capitalismo elogiarono ogni e qualsiasi localismo, predicando che proprio lì, soprattutto nei localismi feudali, stavano le radici di un cosiddetto sacro "spirito del popolo" da salvare perché frutto della stirpe (cfr. cap. II, 2; III). Quando, portatavi dalla Francia del 1789, la democrazia moderna entrò nell'Europa continentale, la osteggiarono come un prodotto straniero che avrebbe distrutto quella mistica essenza primordiale del popolo. Ogni buon patriota doveva dunque proteggere il ser-

vaggio dei contadini dalla minaccia di quella blasfema istituzione straniera borghese che era l'uguaglianza giuridica.

Nei dialetti l'ideologia dei vecchi localismi traspare tuttora. Basta saperlo; e, usando l'idioma locale, non servirsene come di un veicolo di contenuti e atteggiamenti sociali vecchi, ritenuti ancora funzionali mentre sono anacronistici perché regressivi. Occorre badare ad altro: all'eventuale positivo piacere estetico di coltivare l'idioma, e alle funzioni di sodalità che nei rapporti circoscritti alla sfera privata esso assolve benissimo. Riguardo però ad altre sfere di vita collettiva, di maggiore risonanza e articolazione, il regredire a ferrovie linguistiche di scartamento ridotto spacciate per avveniristici veicoli di validità generale, sarebbe un ideologismo evidente, un pretendere il futuro retrocedendo non solo alle patrie del passato, ma alle più minuscole tra di esse. Appartiene a quel novero la moda (di strumentale ideologismo) dei cartelli stradali e toponomastici in dialetto locale. La moltiplicazione dei cartelli potrebbe teoricamente andare all'infinito, e assicurare duraturo lavoro ai produttori di cartelli, perché praticamente non c'è valle e agglomerato anche piccolo che non esibisca una qualche sua variante di dialetto e di idioma.

Sembra perciò conservare attualità quel che cent'anni addietro notava a proposito del rapporto lingua-dialetto un socialista della Seconda Internazionale, Karl Kautsky. Ovvero che «una valle montana stretta e isolata, lontana dalle strade di grande traffico e che produce quanto basta per gli abitanti, può sviluppare una lingua particolare e mantenerla per secoli; gli abitanti della regione di un grande fiume, che serve loro come strada commerciale, facilmente finiranno invece per formare una più estesa comunità linguistica» [Kautsky 1908/1973: 114]. Quando il processo di genesi di una comunità nazionale culturale si concretizza nella comparsa di una comune lingua scritta, usata e compresa dalle molteplici comunità locali, allora gli idiomi della valle e del bacino fluviale, insomma «le lingue parlate dai singoli popoli nell'ambito di questa nuova comunità nazionale regrediscono a semplici dialetti» [ivi: 118]. Era l'avvertenza, già un secolo fa, che, come tutti gli strumenti, anche quelli linguistici hanno funzionalità diversificate. E che, se non si adoperava il sacrosanto criterio delle distinzioni, se dunque il localismo e lo strumentario suo (compreso quello linguistico) vengono confusi con ambiti e strumenti di funzionalità più generale, gli esiti anche qui diventano deleteri.

Il rapporto tra modernità e tradizione richiede dunque anzitutto, per non finire in vicoli ciechi, che si sondi con coscienza critica proprio il concetto di tradizione. C'è chi se ne era occupato più di due secoli fa, ai tempi della battaglia illuministica per l'emancipazione umana. In proposito il letterato e filosofo tedesco Herder scrisse nel 1787: «La tradizione è un ordinamento naturale in sé eccellente, indispensabile al genere umano, ma non appena incatena ogni forza di pensiero, tanto nelle istituzioni dello Stato di rilevanza pratica, quanto nell'istruzione, e ostacola ogni progresso della ragione umana, e ogni miglioramento consentito dalle circostanze e dai tempi, è il vero oppio dello spirito» [Herder 1784-91/1992: 224]. Queste considerazioni di Herder non erano un rifiuto della tradizione in blocco. Il filosofo vi impostava l'operazione ben più complessa di vagliare quali elementi del passato dovevano esser respinti e quali invece potessero ancora servire all'umanità storica di quell'epoca.

È, credo, una buona bussola anche oggi. Serve per guardare al “nuovo” e al “diverso” da aperture positive, senza i pregiudizi alimentati dalla parte oscura delle tradizioni. Soprattutto perché l'arrivo del “nuovo” e del “diverso” non ha chiesto mai il nostro consenso. I guai nascono quando non ci accorgiamo che la dialettica tra il nuovo e la tradizione appartiene alla storia dell'umanità fin dai suoi lontani inizi. Se ce ne rendiamo conto, allora il parallelogramma di forze che sempre si crea tra il “nuovo” e la “tradizione” diventa qualcosa di “governabile”. Altrimenti si produce comunque, ma ne restiamo sopraffatti.

Comprendere le leggi che governano gli eventi in mezzo ai quali viviamo è anzitutto una questione di utilità, anzi, letteralmente di sopravvivenza. Se non teniamo conto di quella peculiare legge che è la forza di gravità, rischiamo rovinose cadute perché essa agisce senza curarsi se la comprendiamo o no. Se non facciamo attenzione a certe “leggi” degli eventi sociali umani, ne restiamo in balia. Capire che esistono leggi della storia, anche dunque di quel particolare intreccio che avviene tra ciò che è nuovo e ciò che è tradizione, ci serve né più né meno che per orientarci nel vivere quotidiano. Badarvi con attenzione e conformarvisi nell'azione ha sempre prodotto, per l'umanità, solamente vantaggi.

6. Il principio di utilità contro i neotribalismi

Gli appelli retorici a seguire norme morali o a rispettare i patti (o anche la stessa dignità umana) non hanno mai, come si suol dire, cavato di per sé un ragno dal buco. Quelle istanze (se e quando hanno funzionato) avevano sempre un altro senso tacito: cioè che il seguirle avrebbe, a tempo più o meno lungo, recato utilità.

Pure qui, si capisce, bisogna intendersi: utilità per chi o, più rudemente, per quanti? Un certo concetto di popolo piuttosto che un altro è di utilità *a chi, a quanti?* Il concetto di popolo si traduce, in maniera concreta, nel concetto dei *diritti* di cui chiunque di quel popolo è titolare. L'etichetta *ristretta* di popolo "etnico", o di popolo la cui identità primaria è la "religione" oppure l'antichissima "origine" consacrata dalla "tradizione" e così via, automaticamente *esclude* dalla titolarità dei diritti chi non appartiene a quella etnia, religione, origine, tradizione, ecc.

Nell'opzione tra *ethnos* e *demos* è dunque in gioco anche qualcosa che coinvolge l'esistenza stessa delle collettività umane. Non si tratta soltanto di una concezione del mondo, o se si vuole di un'ideologia. È con altrettanta forza, se non con forza maggiore, una questione di ben valutata *utilità*. Ovvero: che cosa, nei tempi medi e lunghi, è più *utile* alla convivenza collettiva? Lo è l'inclusione "etnica" o l'inclusione "democratica"?

Chi non simpatizza per comunità chiuse e recinti di identità ristretta, si riferirà alla bussola del popolo-*demos*; chi avverte le aperture come una minaccia, si volgerà al popolo-*ethnos*.

Vogliamo valutare la fungibilità teorica e pratica delle due dottrine? Quale delle due forme, quella della collettività aperta, suscettibile di apporti "intertribali", o quella della collettività chiusa, del recinto protetto dai feticci, del *kraal* tribale, facilita le variabili e generalmente non prevedibili situazioni della convivenza umana? Quale viene meglio incontro ai mutamenti di cui la società civile di oggi è così piena? Quale è concettualmente più elastica, dunque pragmaticamente più spendibile per il semplice motivo di essere estensibile al maggiore numero di persone?

Negli ultimi due secoli l'integrazione culturale si è accompagnata su scala sempre più larga all'integrazione linguistica. Attraverso il maestro di scuola ma anche il parroco in chiesa, attraverso la burocrazia degli uffici ma anche il servizio militare, la diffusione della

stampa e la partecipazione alla politica, è stata nelle aree nazionali una comune lingua scritta a penetrare nella lingua popolare, mescolandosi ai dialetti e avvicinandoli tra di loro. Si sa quanto vi abbia contribuito, nel secolo scorso, dapprima la radio e il cinema, poi la televisione.

La comunità linguistica nasce da processi di differenziazione e integrazione molto complessi, e l'intero incontro-scambio tra usi, costumi e linguaggi eterogenei è un fenomeno storico-culturale di enorme portata. A cementare una collettività è in generale la partecipazione a grandi eventi storici comuni. Quanto più la comunità vi è coinvolta, tanto maggiormente questa comunanza di destino genera un'integrazione culturale che è perciò anche linguistica. Quanto più gli interessi della comunità e le sue relazioni verso l'esterno si sono ampliati, tanto più i fenomeni dell'integrazione linguistica avvengono in sfere via via più grandi. Si estendono dal dialetto del villaggio verso un idioma comune all'intera valle, poi verso una parlata regionale più o meno omogenea, da questa verso una lingua nazionale.

Quando dai commerci e dai rapporti sociali cominciarono a nascere i contatti stabili tra le genti, tale processo di assimilazione-integrazione ha cominciato a connettere villaggi, borghi e città sino a formare quella macrocomunità che poi si è chiamata "nazione". L'estendersi dei rapporti ha prodotto quella lingua unitaria, di grande area, che a sua volta ha esercitato ed esercita un omogeneo influsso culturale su chiunque la sappia parlare. Analogamente, quando per qualsivoglia motivo durevole una comunità di relazione si sfalda, anche la precedente lingua comune subisce differenziazioni e variazioni. Ne è stato esempio classico il sorgere delle lingue neolatine dal latino.

La combinazione tra le idee e rappresentazioni a noi familiari perché di bagaglio ancestrale, e quelle per così dire di "importazione", acquisite in contatto con altra gente o con l'acculturazione, rappresenta una necessità vitale. Eppure – l'aveva osservato a suo tempo il filosofo Hegel – la coscienza «ha nostalgia di una rappresentazione già nota e familiare», le sembra che, a togliergliela, «le si tolga un terreno senza il quale essa non ha più la sua base solida e abituale». È questa resistenza psicologica a fare la fortuna di «quegli scrittori, predicatori, oratori, ecc., che elencano ai loro lettori o uditori cose che costoro già sanno a memoria, che sono loro familiari e ov-

vie» [Hegel 1830³: § 3]. Perciò predicare il vecchio è tanto più facile che introdurre il nuovo. E spesso si riesce a persuadere l'adulto che camminare con le scarpe strette dell'infanzia è addirittura una cosa comodissima, insostituibile.

I sociologi se ne sono interessati da tempo, già nel 1907 ad esempio l'austromarxista Otto Bauer. Su chi entra in contatto con una cultura sia materiale che spirituale diversa dalla sua, agiscono tre forze: la *legge dell'inerzia*, per cui egli esita a modificare il suo vecchio sistema di rappresentazioni; l'*appercezione passiva*, quando l'influsso esterno viene soltanto subito e appare perciò come qualcosa di ostile; infine l'*appercezione attiva*, quando gente di diversa provenienza e tradizione è positivamente coinvolta in una medesima compagine economica e dunque in una comune progettualità produttiva [Bauer 1907/1999: 92]. I moventi socio-economici si amalgamano insomma con fattori culturali di disparatissima provenienza – tra cui in primo piano quelli linguistici – e il tutto serve a dare corpo alle esigenze di una collettività la quale, ingrandendosi, combina in nuove sintesi e nuove omogeneità una molteplicità di ingredienti. Il risultato dell'assimilazione e integrazione culturale è una sorta di parallelogramma di forze.

7. Con lo sguardo dell'altro

L'intelligenza illuminista portò il filosofo Kant ad ammonire già nel 1795 – nel suo “progetto filosofico” *Per la pace perpetua* – che il dato di fatto della dimensione limitata del globo terrestre, e della sempre maggior frequenza con cui su di esso la gente si muove, avrebbe prodotto in futuro un comune destino per tutti. Il diritto delle popolazioni di abitare il pianeta – il «diritto sulla *superficie*, spettante in comune al genere umano» [Kant 1795/1995²: 181] in quanto nessuno ha «in origine maggior diritto di un altro al possesso di una porzione determinata della terra» [ivi: 189] – si sarebbe necessariamente dovuto integrare con il *diritto cosmopolitico*: nel senso che «uomini e Stati che stanno tra loro in un rapporto esterno di influenza reciproca devono venir considerati cittadini di uno Stato umano universale» [ivi: 181].

I recinti localistici – ma altresì (per trasportare il discorso da Kant all'oggi) i populismi di vario tipo che in base alle loro stesse

ideologie sono fondamentalmente dei maxilocalismi – ne risultavano del tutto svalutati: in primo luogo venivano negate l'autarchia del recinto e la sua presunta autosufficienza assiologica, quella dei "valori". Le comunità rinserrate nelle proprie chiusure ideologiche (di qualunque tipo queste siano) apparivano a Kant destinate a paralizzarsi, perché non proiettabili nel futuro, non vitali. Ai localismi mancavano le qualità per il futuro, conoscendo essi solo un mondo di scontri manichei e nessun valore di universalità. Quel che oggi chiamiamo gli "scontri di civiltà", Kant l'avrebbe ritenuto un errore di descrizione: perché nei tempi lunghi agiva nella storia del genere umano – e su ciò esistevano fior di ricerche già nel secolo illuministico – una costante osmosi tra civiltà diverse, un costante meticcio culturale.

Esistono dunque da tempo linee di riflessione che interpretano la storia nel senso delle confluenze (e ritengono il confluire di influenze culturali più utile che non l'esaltazione degli scontri). Allo studio comparato delle civiltà si dedicano oggi non solo ricercatori occidentali, ma anche intellettuali di origine extraeuropea, variamente attivatisi poi nell'area di confine tra la loro formazione e il patrimonio culturale occidentale. Qual è la loro ottica riguardo all'osmosi dei valori o, di contro, all'autarchia dei valori di ogni recinto?

In Occidente il populismo etnico e il populismo religioso sono nati in determinati contesti storici, e così anche il loro connubio. Esso in Burke, in de Maistre e nei romantici tedeschi venne innescato dagli effetti della Rivoluzione francese. In Mazzini e Gioberti nacque dalle istanze risorgimentali di unità nazionale. Le idee sull'unione dei due populismi vennero ovviamente influenzate dalle dottrine del cristianesimo come religione più o meno istituzionalizzata.

L'unirsi dei due populismi è però avvenuto anche in aree di altra cultura, extraeuropee: come emerge ormai con dovizia dagli studi di etnicismo comparato e dalla comparatistica religiosa. Una miscela di etnia e religione (in questo caso islamica) ha agito in Sudan praticamente dalle prime sollevazioni anticoloniali della fine dell'Ottocento. L'ha studiata il comparatista David Little, attivo in varie università statunitensi. L'unica salvezza dal dominio coloniale parve in Sudan la restaurazione di una società basata sulla lettura integralista del Corano, sugli insegnamenti tramandati del profeta Maometto e sulla *shari'a*, la "legge islamica": con, dunque, una stretta coincidenza di religione e politica [Little 1997: 29-30, 38]. Ma – ecco il punto –

pure in Occidente «lo Stato-nazione moderno, anche nelle sue forme più liberali, è prontissimo ad accogliere attributi e funzioni sacrali». I sacrari per gli «eroi caduti», la commemorazione di passate glorie e sventure, la retorica del sacrificio «per Dio e per il Paese», «tutto ciò [...] conferisce alla nazione una precisa continuità di «trascendenza» la quale unisce tutti i suoi membri, i vivi, i morti e i non ancora nati» [ivi: 28]. Questo c'era, si sa, già in Burke.

Sempre riferendosi al Sudan – e alla guerra civile che dopo l'indipendenza dell'ex colonia anglo-egiziana nel 1956 gli islamisti del Nord condussero contro i non-musulmani del Sud, vittime già da secoli delle razzie nordiste di schiavi – un pubblicista marocchino occidentalizzato come Khalid Durān (di formazione religiosa musulmano-sincretista, poi membro dell'Institut for International Studies di Washington) ha sottolineato alcune cose. In primo luogo che «quella guerra si è svolta sulla falsariga della «pulizia etnica» come era stata organizzata nella Croazia del 1941: cioè che un terzo della popolazione nemica doveva esser ucciso, un terzo costretto alla fuga, e un terzo alla conversione religiosa». Perciò «in presenza di un tale quadro non ha senso dibattere se l'islam abbia risolto meglio o peggio del cristianesimo la questione razziale e il problema dei conflitti etnici» [Durān 1997: 334]. Semplicemente, in entrambe le religioni hanno prevalso i dogmi della tradizione fondamentalista.

In Croazia – vale la pena di ricordare – quella «pulizia» sia etnica che etnico-religiosa era cominciata nell'estate del 1941, dopo l'insediamento del regime dittatoriale di Ante Pavelić. Il quale – *po-glavnik* (duce) del partito cattolico-reazionario degli *ustascia* (o «in-sorti» contro il regno jugoslavo della dinastia cristiano-ortodossa dei Karagjorgjević) – godette sia della tutela nazifascista che del sostegno da parte del vescovo di Zagabria Stepinac. Gli appartenenti alla minoranza serba, dunque cristiano-ortodossa, dovettero recare come distintivo una P (per *pravoslavač*, «ortodosso»), e gli ebrei la stella di David. Dal 1941 al 1945 però in massacri di uomini, donne e bambini circa un milione tra serbi, ebrei e rom. Proporzionalmente agli abitanti dell'area fu il maggior genocidio della Seconda guerra mondiale. Duecentocinquanta mila serbi si salvarono con la conversione forzata al cattolicesimo.

Durān intendeva, alla luce di esempi tratti da due aree di cultura diversa come il Sudan e la Croazia, denunciare i comuni connotati di orrore che scaturiscono dal connubio di populismo etnico e reli-

gioso. Parallelamente Sulayman Nyang, ex diplomatico del Gambia in Arabia Saudita e poi africanista alla Howard University, invitava a «riflettere seriamente sulle radici del bigottismo religioso ed etnico», sul «danzare gioiosamente davanti all'altare delle nostre divinità tribali». E a prender coscienza del fatto che «lo stravolgimento delle dottrine delle grandi religioni dell'umanità si è rivelato particolarmente brutale e fanatico quando è stato il sangue della tribù a venir santificato e sacralizzato da esternazioni estremistiche di chi è intossicato dalla religione» [Nyang 1997: 237].

La conclusione sostanzialmente comune di questi autori era che per neutralizzare gli incentivi ideologici delle guerre etniche ed etnico-religiose occorreva mobilitare armi culturali specifiche. La prima arma è la *contestualizzazione* dei valori di fede dentro la loro condizionatezza storica (sicché «il relativismo religioso, in quanto parte del relativismo culturale, è un'arma potente contro i conflitti etnici», e «non possiamo più permetterci di liquidarlo come qualcosa di inammissibile» [Durán 1997: 337]). Un'arma correlata è la *demitologizzazione*, cioè l'esser consapevoli che nelle narrazioni sulle fonti delle grandi religioni «abbiamo a che fare con simbolismi, non necessariamente con fatti storici» [ivi: 336]. Bisogna dunque analizzare con le regole della ricerca storica le «precise condizioni» in cui, nei vari contesti, «la lealtà tribale rafforza la lealtà religiosa» e viceversa; e allora si scoprirà che è proprio questo tipo di ricostruzione dei dati di fatto storici antichi e contemporanei «ad aiutarci sulle strade di una riconciliazione nell'area religiosa ed etnica» [Nyang 1997: 237]. Ovvero, quel che serve è una *demitizzazione* delle religioni condotta con rigore storiografico. Occorre dunque un atteggiamento critico neoilluminista.

Per il libanese Amin Maalouf, romanziere trasferitosi nel 1976 in Francia, il riapparire di identità tribali nel XXI secolo è un risorgere di «identità assassine». La strada d'uscita è una politica la quale crei condizioni affinché ognuno, dentro il processo di mondializzazione in atto, possa «almeno in qualche piccola misura identificarsi con ciò che vede emergere nel mondo che lo circonda, invece di cercare rifugio in un passato idealizzato». Ciò riesce solo a due condizioni. Se cioè dentro il nuovo amalgama costui può ancora ritrovare «certi simboli della sua propria cultura» nonché «la sua lingua identitaria», e se è capace di «includere, in quella che ritiene la sua identità, una componente nuova, destinata a pesare sempre di più nel

nuovo secolo e nuovo millennio: ovvero il sentimento di partecipare anch'egli all'avventura umana» [Maalouf 2007:188].

Burhan Ghalionun, siriano e docente di civiltà araba alla Sorbona di Parigi, ha puntualizzato che all'area arabo-islamica nuoce una tradizione di chiusura etnicista la quale, «poiché racchiude le grandi civiltà in cerchi quasi senza contatti, sottovaluta la dialettica del meticciato, dello scambio e della mutua influenza che è la base dei grandi sconvolgimenti e si pone all'origine di ogni evoluzione» [Ghalionun 1997/1998: 6]. È lo scambio a favorire un processo di secolarizzazione il quale riduce e sfalda quel connubio islamico tra religione e politica che costituisce la base d'azione del populismo religioso: «tutte le società che entrano in un rapporto di scambio con le altre e non restano completamente chiuse come sarebbe il caso di certe tribù "primitive", sono obbligate a secolarizzarsi» [ivi: 90-91].

Il risultato di maggiore peso che da quegli studi emerge è l'importanza delle identità plurime, il non legarsi a un'unica identità totemica. Se ne è occupato il premio Nobel indiano di economia Amartya Sen, rifiutando «la strana idea che le persone possano definire se stesse soltanto in funzione di un sistema di classificazione *unico e globalizzante*», dunque soltanto «come membri di un solo e unico gruppo» [Sen 2006/2007: 11] via via etichettabile come il recinto di una "religione", di una particolare "civiltà", di una "nazione", di una "classe sociale", ecc.

Gli effetti dell'etichetta sono deleteri: «se a un gruppo di individui viene instillata bene l'idea di un'appartenenza precisa, essa può tramutarsi in un'arma di dominazione brutale» [ivi: 15], e la popolazione del mondo in una massa di «incarcerati in una miriade di celle» [ivi: 17-18], ognuna corrispondente a una qualche immaginabile "identità". Naturalmente, per un altro verso, se non ci si cura delle identità o le si disprezza, si diventa un «idiota razionale» [ivi: 46] la cui meta è cancellare la realtà dei fatti a favore di universalismi costruiti in astratto. La soluzione sta nel riconoscere pragmaticamente che le "identità" di ogni individuo sono *fattualmente* plurime, frutto dei contesti esistenziali, delle formazioni culturali, dei condizionamenti sociali. Sono identità plurime "trasversali", si oppongono a farsi scindere «lungo una linea di demarcazione invalicabile» [ivi: 13] avendo esse una qualità primaria che è propria anche di ogni cultura: cioè l'impossibilità di «restare chiuse per sempre nella

loro piccola scatola» [ivi: 215]. Alle identità umane sono essenziali lo scambio, la confluenza, l'osmosi, l'integrazione reciproca.

L'accento cade pure qui sull'assoluta utilità di uscire dalle visioni e identità "localiste". La loro è una «natura particolarmente reazionaria» [ivi: 176] perché identica alla xenofobia, all'odio per quel che è straniero e diverso. Il localismo e il populismo connessogli possono diventare gli incentivi – tutt'altro che ignoti alla storia recente – di persecuzioni, guerre e genocidi. L'ideologia tribale delle esclusioni ne è sempre il terreno di coltura.

Restano sicuramente plurime e distinte le "identità" che abitano in ognuno di noi, comprese quelle che magari ci confinano nella "piccola scatola" o cella di prigionia di questa o quella comunità o tradizione o mitologia. Ma resta altrettanto il nostro potere «di definire noi le nostre priorità» [ivi: 13], cioè di promuovere pragmaticamente quelle "identità" (come l'essere titolari di diritti umani generali civili e politici, e il partecipare a una comune struttura razionale del cervello) le quali ci forniscono gli strumenti per *aprirci* a valori e modi dell'"altro", per *includerli* e non escluderli e cancellarli per partito preso. Salvarsi dalla "guerra di tutti contro tutti" (magari auspicata da chi ama oggi lo "scontro delle civiltà"), e dunque fronteggiarla con gli strumenti dell'inclusione, dovrebbe convenire a tutti. A meno che l'incitamento a farlo non suoni intollerabile provocazione perché viene da voci che non sono né di razza ariana e di religione dogmatica, né adepti del cortile tribale e per giunta neanche europee. A meno che, insomma, il capire quel che è utile non venga impedito da un deficit culturale.

Nota bibliografica

Su Luigi Bonaparte diventato Napoleone III resta efficacissimo il lungo pamphlet di Victor Hugo [1852/2007], vivace connubio di cronaca descrittiva e di dettagliata critica repubblicana contro il reazionarismo.

Interessanti le considerazioni di Groer [1995] sugli effetti distruttivi delle "sindromi tribali". Una buona rassegna degli "idoli" ideologici di cui vive il populismo è fornita da Bormann [1998]. Gross [1998] ha analizzato l'abisso che c'è tra lo Stato moderno di "cittadinanza" e le varie forme di quello "tribale", comprese quelle populiste. Parecchi stimoli alla riflessione critica sul populismo possono venire dai saggi e testi di vari

autori raccolti in Dubiel [1986], in particolare da quelli di Dubiel stesso [1986a], Puhle [1986] e Vobruda [1986].

Sugli orrori di genocidio che hanno caratterizzato la pulizia etnico-religiosa nella Croazia del 1941-45 ci sono Paris [1976], Rivelli [1999], Rodogno [2003: 232-52].

Bibliografia*

- AA.VV. 1937: *Volk und Hochschule im Umbruch. Zur 200-Jahrfeier der Georg-August-Universität Göttingen*, a cura di Artur Schürmann, Oldenbourg-Berlin, Stalling. <10>
- AA.VV. 2004: *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*. Atti del Convegno (Torino, 25-26 ottobre 2001), Firenze, Olschki. <7>
- Adorno, Theodor Wiesengrund 1964: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. 2002: trad. ital. [*Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca* (1989)] di Pietro Lauro, intr. di Remo Bodei, Torino, Boringhieri, ristampa. <11>
- Id. 1973: *Philosophische Terminologie* (1962-63), a cura di Rudolf zur Lippe, Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1975: trad. ital. [*Terminologia filosofica*] di Anna Solmi, Torino, Einaudi. <11>
- Albertazzi, Daniele / McDonnell, Duncan 2007: *Twenty-first century populism. The spectre of western european democracy*, New York-London, Palgrave Macmillan. <1>
- Andler, Charles 1917 (a cura di): *Le Pangermanisme philosophique (1800 à 1914)*, Paris, Conard. <4>
- Andreas, Willy / Scholz, Wilhelm von 1935 (a cura di): *Die grossen Deutschen. Neue deutsche Biographie*, vol. II, Berlin, Propyläen Verlag. <4>
- Arendt, Hannah 1983: *Menschen in finsternen Zeiten*, a cura di Ursula Ludz, München, Piper. <11>
- Arndt, Ernst Moritz 1803: *Bruchstücke einer Reise durch Frankreich im Frühling und Sommer 1799*, parte III, Leipzig, Gräff; parzialm. in *Stammen/Eberle* 1988: 484-88. <4>
- Id. 1813: *Der Rhein, Deutschlands Strom, nicht Deutschlands Gränze*, Leipzig, Rein; parzialm. in *Spies* 1981: 335-41. <4>
- Id. 1815: *Das Wort von 1814 und das Wort von 1815, über die Franzosen*, Frankfurt/Main, Eichenberg; parzialm. in *Spies* 1981: 335-41. <4>
- Aschheim, Steven A. 1992: *The Nietzsche legacy in Germany, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press. 1996: trad. ted. [*Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*] di Klaus Laermann, Stuttgart-Weimar, Metzler. <6>

* I numeri tra parentesi angolari alla fine di ciascun lemma bibliografico indicano i capitoli a cui la voce bibliografica afferisce.

- Asor Rosa, Alberto 1988²: *Scrittori e popolo. Il populismo nella letteratura italiana contemporanea* (1964), ediz. aumentata di una nuova introduzione [*Vent'anni dopo*], Torino, Einaudi. <7>
- Baeumler, Alfred 1931: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam. <6>
- Balistreri, Giuseppe A. 2004: *Filosofia della Konservative Revolution*. Arthur Moeller van den Bruck, Milano, Lampi di Stampa. <9>
- Bastid, Paul 1978²: *Sieyès et sa pensée* (1939), Genève, Slatkine Reprints. <2>
- Batscha, Zwi 1970: *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt/Main, Europäische Verlagsanstalt. <4>
- Bauch, Bruno 1920: *Fichte und unsere Zeit*, Erfurt, Keyser. <4>
- Bauer, Otto 1907: *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, «Marx-Studien. Blätter zur Theorie und Politik des wissenschaftlichen Sozialismus», II, 1907. 1999: ediz. ital. parziale [*La questione nazionale*] a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <12>
- Baxa, Jakob 1929: *Adam Müllers Philosophie, Ästhetik und Staatswissenschaft. Eine Gedächtnisschrift zu seinem 100. Todestag*, Berlin, Junker & Dünhaupt. <3>
- Beese, Marianne 2000: *Novalis. Leben und Werk*, Rostock, Neuer Hochschulschriftenverlag. <3>
- Behler, Ernst 1966: *Friedrich Schlegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg. <3>
- Behrens, Klaus 1984: *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie 1794-1808. Ein Beitrag zur politischen Romantik*, Tübingen, Niemeyer. <3>
- Bellocchi, Ugo 1994 (a cura di): *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. 250 anni di storia visti dalla Santa Sede*, pref. di Angelo Sodano, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 2 voll. <7>
- Benn, Gottfried 1933: *Der neue Staat und die Intellektuellen*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt. <10>
- Bergmann, Ernst 1933: *Fichte und der Nationalsozialismus*, Breslau, Hirt. <4>
- Berlet, Chip / Lyons, Matthew N. 2000: *Right-wing populism in America. To close for comfort*, New York, Guilford Press. <8>
- Berlin, Isaiah 1990: *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas*, a cura di Henry Hardy, London, John Murray. <3>
- Binder, Julius 1929: *Führerauslese in der Demokratie*, Langensalza, Beyer & Söhne. <9>
- Id. 1934: *Der deutsche Volksstaat*, Tübingen, Mohr. <10>
- Birnbaum, Norman 1986: *Populismus, Reaganismus und die amerikanische Demokratie*, in Dubiel 1986: 106-32. <8>
- Bischoff, Diederich 1914: *Deutsche Gesinnung. Eine Gabe und ein Gebot grosser Zeit*, Jena, Diederichs. <4>
- Blakemore, Steven 1992 (a cura di): *Burke and the French Revolution. Bicentennial essays*, Athens, University of Georgia Press. <2>
- Id. 1997: *Intertextual war. Edmund Burke and the French Revolution in the writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh*, Madison, NJ, Fairleigh Dickinson University Press; London, Associated Press. <3>

- Blome, Hermann 1943: *Der Rassengedanke in der deutschen Romantik und seine Grundlagen im 18. Jahrhundert*, München-Berlin, Lehmann. <3>
- Boncompain, Claude / Vermale, François 2004: *Joseph de Maistre*, Paris, Felin. <3>
- Bormann, Alexander von 1998 (a cura di): *Volk-Nation-Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe*, Würzburg, Königshausen & Neumann. <12>
- Bourdieu, Pierre 1988: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Editions de Minuit. 1989: trad. ital. [*Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*] di Girolamo De Michele, Bologna, il Mulino. <9, 11>
- Bradley, Owen 1999: *A modern Maistre. The social and political thought of Joseph de Maistre*, Lincoln, University of Nebraska Press. <3>
- Bredin, Jean-Denis 1990²: *Sieyès. La clé de la Révolution française* (1988), Paris, Librairie générale française. <2>
- Breuer, Stefan 1993: *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <9, 11>
- Id. 2001: *Ordnungen der Ungleichheit. Die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <9, 11>
- Bülow, Friedrich 1934¹: *Volkswirtschaftslehre. Ein Lehrbuch* (1931), Leipzig, Kröner. <10>
- Id. 1934a: *Der deutsche Ständestaat. Nationalsozialistische Gemeinschaftspolitik und Wirtschaftsorganisation*, Leipzig, Kröner. <10>
- Burke, Edmund 1790: *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London, Dodsley; in Burke 1910: 1-244. <2, 3>
- Id. 1910: *Reflections on the French Revolution and other Essays*, London, Dent & Sons; New York, Dutton. <2, 3>
- Cain, William E. 2000 (a cura di): *A historical guide to Henry David Thoreau*, New York, Oxford University Press. <8>
- Chaimowicz, Thomas 1985: *Freiheit und Gleichgewicht im Denken Montesquieus und Burkes. Ein analytischer Beitrag zur Geschichte der Lehre vom Staat im 18. Jahrhundert*, Wien-New York, Springer. <3>
- Chamberlain, Houston Stewart 1899: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München, Bruckmann. <9, 10>
- Cioran, Émile M. 1977: *Essai sur la pensée réactionnaire. A propos de Joseph de Maistre*, Montpellier, Fata Morgana. <3>
- Clark, John Spencer 1917: *The life and letters of John Fiske*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 2 voll. <8>
- Claussen, Detlev 1994: *Was heisst Rassismus?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <9>
- Connor, Walker 1991: *From tribe to nation?*, «History of European Ideas», XIII, 1991: 5-18. <12>
- Crosby, Alfred W. 1992²: *Ecological imperialism. The biological expansion of Europe, 900-1900* (1986), Cambridge, Cambridge University Press. <8>
- Crowe, Jan 1997 (a cura di): *Edmund Burke, his life and legacy*, Dublin, Four Courts Press. <3>

- Dahm, Georg 1935 (a cura di): *Grundfragen der neuen Rechtswissenschaft*, Berlin, Junker & Dünnhaupt. <10>
- Dickmann, Elizabeth 1982: *Die Rezeption Giuseppe Mazzinis im italienischen Faschismus*, Frankfurt/Main, Haag & Herchen. <7>
- Di Febo, Giuliana 1986 (a cura di): *Cultura, ideologia e società nella Spagna franchista*. Atti del Convegno (Roma, 12-19 febbraio 1986), Napoli, Liguori. <7>
- Ead. 1988: *Teresa d'Avila. Un culto barocco nella Spagna franchista (1937-1962)*, Napoli, Liguori. <7>
- Di Febo, Giuliana / Moro, Renato 2005 (a cura di): *Fascismo e franchismo. Relazioni, immagini, rappresentazioni*. Atti del Convegno (Roma 2003), Soveria Mannelli, Rubbettino. <7>
- Dollinger, Marc 2000: *Quest for inclusion. Jews and liberalism in modern American*, Princeton, Princeton University Press. <6>
- Dove, Karl 1909: *Die deutschen Kolonien*, I: *Togo und Kamerun*, Leipzig, Götschen. <5>
- Dubiel, Helmut 1986 (a cura di): *Populismus und Aufklärung*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. <1, 12>
- Id. 1986a: *Das Gespenst des Populismus*, in Dubiel 1986: 33-50. <12>
- Düding, Dieter 1984: *Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808-1847). Bedeutung und Funktion der Turner- und Sängervereine für die deutsche Nationalbewegung*, München, Oldenbourg. <4>
- Dufraisse, Roger / Müller-Luckner, Elisabeth 1991 (a cura di): *Revolution und Gegenrevolution 1789-1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, München, Oldenbourg. <2>
- Durán, Khalid 1997: *The vocation of islam in a conflictual world*, in Peachey/McLean/Kromkowski 1997: 331-40. <12>
- Dürre, Konrad 1935: *Friedrich Ludwig Jahn*, in Andreas/Scholz 1935, II: 524-29. <4>
- Emge, Carl August 1931 [con lo pseud. di "Ab Insulis"]: *Geistiger Mensch und Nationalsozialismus. Ein Interview für die Gebildeten unter seinen Gegnern*, Berlin, Verlag für Zeitkritik. <10>
- Id. 1935: *Ideen zu einer Philosophie des Führertums*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XXIX, 1935-36: 175-94. <10>
- Engelbrecht, Helmuth Carol 1968: *Johann Gottlieb Fichte. A study of his political writings with special reference to his nationalism (1933)*, New York, AMS Press. <4>
- Engels, Friedrich 1841: *Ernst Moritz Arndt*, «Telegraph für Deutschland», nn. 2-5, genn. 1841. 1975: trad. ital. di Fausto Codino, in OME, II: 138-51. <4>
- Eucken, Rudolf 1914: *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt. <4>
- Farias, Victor 1987: *Heidegger et le Nazisme*, Paris, Verdier. 1988: trad. ital. [Heidegger e il nazismo] di Mario Marchetti, Paolo Amari e Enzo Grillo, Torino, Bollati Boringhieri. <9, 11>
- Felken, Detlef 1988: *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*, München, Beck. <9>
- Ferkiss, Victor C. 1957: *Populist influences on American fascism*, «Western Political Quarterly», X (2), 1957: 350-73. <8>

- Ferrone, Vincenzo 2004: *Riflessioni introduttive in merito al problema della Chiesa, i diritti dell'uomo e il totalitarismo*, in AA.VV. 2004: 27-43. <7>
- Fichte, Johann Gottlieb 1804: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, in Vorlesungen gehalten zu Berlin im Jahre 1804-1805* (Berlin, 1806); in Fichte 1845, VII: 1-256. <4>
- Id. 1806: *Die Republik der Deutschen, zu Anfang des zwei und zwanzigsten Jahrhunderts, unter ihrem fünften Reichsvogt* (1806-7); in Fichte 1845, VII: 530-45. <4>
- Id. 1808: *Reden an die deutsche Nation*, Berlin, Reimer; in Fichte 1845, VII: 257-507. <4>
- Id. 1813: *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813*; in Fichte 1845, VII: 546-73. <4>
- Id. 1845: *Sämmtliche Werke*, a cura di Immanuel Hermann Fichte, Berlin, Veit & Co., 1845-46, 8 voll. <4>
- Id. 1978: *Lo Stato di tutto il popolo*, a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <4>
- Id. 1995: J.G. Fichte in *zeitgenössischen Rezensionen*, a cura di Erich Fuchs e altri, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 4 voll. <4>
- Fichte, Richard 1932: *Die Errettung Deutschlands. Eine Stimme aus dem Grabe*, Freiberg i. Sa., Maukisch. <4>
- Field, Geoffrey G. 1981: *Evangelist of race. The German vision of Houston Stewart Chamberlain*, New York, Columbia University Press. <9>
- Fishman, Joshua 1985: *The rise and fall of the ethnic revival. Perspectives on language and ethnicity*, Berlin-New York, Mouton. <12>
- Fiske, John 1885: *American political ideas, viewed from the standpoint of universal history. Three lectures delivered at the Royal Institution of Great Britain in May 1880*, New York, Harper. <8>
- Formigari, Lia 1973 (a cura di): *Marxismo e teorie della lingua. Fonti e discussioni*, Messina, La Libria. <12>
- Forsyth, Murray 1987: *Reason and Revolution. The political thought of the Abbé Sieyès*, Leicester, Leicester University Press; New York, Holmes & Meier. <2>
- Frenzel, Ivo 1999³¹: *Friedrich Nietzsche. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (1966), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt. <6>
- Freschi, Marino 1997: *La letteratura del Terzo Reich*, Roma, Editori Riuniti. <10>
- Freyer, Hans 1931: *Revolution von Rechts*, Jena, Diederichs. <9>
- Fritzsche, Johannes 1999: *Historical destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley, University of California Press. <11>
- Fritzsche, Peter 1990: *Rehearsals for fascism. Populism and political mobilization in Weimar Germany*, New York, Oxford University Press. <9>
- Fuchs, Erich 2006: *Fichte capostipite del nazionalismo tedesco? Contributo alla comprensione dei «Discorsi alla nazione tedesca»*, «Archivio di storia della cultura», XIX, 2006: 3-16. <4>
- Gaeb, Wilhelm 1935: *Die deutsche Rechtsfront. Ziele, Leistungen und Organisation*, Berlin, Duncker & Dünhaupt. <10>
- Galton, Francis 1883: *Inquiries into the human faculty*, London, Macmillan. <9>
- Gauchet, Marcel 1989: *La révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard. <2>
- Gawlina, Manfred 2002: *Grundlegung des Politischen in Berlin. Fichtes späte De-*

- mokratie-Theorie in ihrer Stellung zu Antike und Moderne*, Berlin, Duncker & Humblot. <4>
- Gebert, Sigbert 1992: *Negative Politik. Zur Grundlegung der Politischen Philosophie aus der Daseinsanalytik und ihrer Bewährung in den Politischen Schriften Martin Heideggers von 1933-34*, Berlin, Duncker & Humblot. <11>
- Gehlen, Arnold 1935: *Deutschtum und Christentum bei Fichte*, Berlin, Junker & Dünnhaupt. <4>
- Gellner, Ernest / Ionescu, Ghita 1969 (a cura di): *Populism. Its meanings and national characteristics*, London, Weidenfeld & Nicolson. <1>
- Gentile, Emilio 2007⁴: *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista* (1993), Roma-Bari, Laterza. <7>
- Id. 2007: *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi* (2001), nuova ediz. ampliata, Roma-Bari, Laterza. <7>
- Gentile, Giovanni 1928: *Fascismo e cultura*, Milano, Treves. <10>
- Id. 1934⁵: *Origini e dottrina del fascismo* (1929), Roma, Istituto nazionale fascista di cultura. <10>
- Ghalioun, Burhan 1997: *Islam et politique. La modernité trahie*, Paris, Éditions La Découverte & Syros. 1998: trad. ital. [*Islam e islamismo. La modernità tradita*] di Laura Bottini, prefaz. di Biancamaria Scarcia Amoretti, Roma, Editori Riuniti. <12>
- Gioberti, Vincenzo 1843: *Del Primato morale e civile degli italiani* (Brusselle, Meline / Cans e Co.). 1919: a cura di Giuseppe Balsamo Crivelli, Torino, Utet, 2 voll. <7>
- Id. 1846: *Il gesuita moderno*, Losanna, S. Bonamici e Compagnia, 1846-47, 5 voll. <7>
- Id. 1851: *Del rinnovamento civile d'Italia* (Parigi-Torino, Bocca). 1911-12: a cura di Fausto Nicolini, Bari, Laterza, 3 voll. <7>
- Id. 1910: *La libertà cattolica*, in Id. 1910a: 149-461. <7>
- Id. 1910a: *La teorica della mente umana. Rosmini e i Rosminiani. La libertà cattolica*, Frammenti inediti pubblicati dagli autografi della Biblioteca Civica di Torino da Edmondo Solmi, Milano-Torino, Bocca. <7>
- Glaser, Horst Albert 1982 (a cura di): *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte, VIII: Jahrhundertwende. Vom Nationalismus zum Expressionismus. 1880-1918* (a cura di Frank Trommler), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt. <9>
- Glockner, Hermann 1941: *Vom Wesen der deutschen Philosophie*, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer. <10>
- Golomb, Jacob 1997 (a cura di): *Nietzsche and Jewish culture*, London-New York, Routledge. <6>
- Goodwyn, Lawrence 1976: *Democratic promise. The populist moment in America*, New York-London, Oxford University Press. <8>
- Id. 1978: *The populist moment. A short history of agrarian revolt in America*, New York-London, Oxford University Press. <8>
- Göring, Hermann 1935: *Die Rechtssicherheit als Grundlage der Volksgemeinschaft*, Hamburg, Hanseatische Verlagsgemeinschaft. <10>
- Goussot, Alain 2000: *Giuseppe Mazzini. Formazione intellettuale e rapporti con la cultura europea (1805-1872)*, prefaz. di Franco Della Peruta, Pisa, Domus Mazziniana. <7>

- Groer, Karl 1995: *Wider jede Vernunft. Die destruktiven Folgen des Stamm-Syndroms*, Frankfurt/Main-Berlin, Lang. <12>
- Gross, Feliks 1998: *The civic and the tribal State. The State, ethnicity and the multiethnic State*, Westport (Conn.)-London, Greenwood Press. <12>
- Gruber, Hermann 1901: *Mazzini. Freimaurerei und Weltrevolution. Eine Studie zum dreissigsten Jahrestage der Einnahme Roms und zur Jahrhundertwende, allen Freunden der öffentlichen Ordnung gewidmet*, Regensburg, Manz. <7>
- Grunberger, Richard 1995: *The 12-year Reich. A social history of Nazi-Germany, 1933-1945* (1971), New York, Da Capo Press. <7, 10>
- Grunewald, Maria 1927: *Fichtes deutscher Glaube*, Berlin, Lühr. <4>
- Grunsky, Hans Alfred 1937: *Der Einbruch des Judentums in die Philosophie*, Berlin, Junker & Dünhaupt. <10>
- Günther, Albrecht Erich 1932 (a cura di): *Was wir vom Nationalsozialismus erwarten*, Heilbronn, Salzer. <9>
- Günther, Hans F.K. 1925⁸: *Rassenkunde des deutschen Volkes* (1922), München, Lehmann. <9>
- Habermas, Jürgen 1996: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp. 1998: trad. ital. [*L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*] di Leonardo Ceppa, Milano, Feltrinelli. <12>
- Haeckel, Ernst 1904: *Die Lebenswunder*, Stuttgart, Kröner. <9>
- Haering, Theodor L. 1919: *Die Materialisierung des Geistes. Ein Beitrag zur Kritik des Geistes der Zeit*, Tübingen, Mohr. <9>
- Id. 1941: *Verbeissung und Verhängnis der deutschen Art. Vortrag gehalten zur Eröffnung des Wintersemesters der Württembergischen Verwaltungsakademie in Stuttgart am 5. November 1940*, Stuttgart, Kohlhammer. <10>
- Hafen, Thomas 1994: *Staat, Gesellschaft und Bürger im Denken von Emmanuel Joseph Sieyès*, Bern-Wien, Haupt. <2>
- Harada, Tetsushi 1989: *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik. Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel*, Berlin, Duncker & Humblot. <3>
- Id. 1995: *Adam Müllers Leben und Lehre sowie Bibliographie* [Tokyo], Center for Historical Social Science Literature, Hitosubashi University. <3>
- Harding, Walter 1982: *The Days of Henry Thoreau. A biography*, New York, Dover. <8>
- Hartau, Friedrich 1984: *Wilhelm II. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuchverlag. <7>
- Härtle, Heinrich 1937: *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, München, Zentralverlag der NSDAP. <6>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1821: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen* [*Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio. Ad uso delle sue lezioni*]. Berlin, Nicolaische Buchhandlung. <5>
- Id. 1830³: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen* (1817), terza edizione, Heidelberg, Oswald: trad. ital. [*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Ad uso delle sue lezioni*] a cura di Benedetto Croce, intr. di Claudio Cesa, glossario e indice dei nomi a cura di Nicolao Merker, Roma-Bari, Laterza, 1989. <5, 12>

- Id. 1832: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, ediz. postuma con aggiunte o cosiddetta "Grande Enciclopedia", Berlin, Duncker & Humblot (in *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, ivi, 1832-45, voll. VI-VII). 2000: ediz. ital. [*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con le Aggiunte a cura di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann, *Parte terza: Filosofia dello spirito*] a cura di Alberto Bosi, Torino, Utet. <5>
- Id. 1989: *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di Domenico Losurdo, Milano, Leonardo. <5>
- Id. 1997²: *Il dominio della politica* (1980), a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <5>
- Id. 2003: *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari, Laterza. <5>
- Heidegger, Martin 1935: *Einführung in die Metaphysik*. 1968: trad. ital. [*Introduzione alla metafisica*] di Giuseppe Masi e presentaz. di Gianni Vattimo, Milano, Mursia. <11>
- Id. 1938: *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*. 1950: con il titolo *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Frankfurt/Main, Klostermann. <11>
- Id. 1961: *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen, Neske. <11>
- Id. 1963: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer. <11>
- Id. 1983: *Denkerfahrten 1910-1976*, Frankfurt/Main, Klostermann. <11>
- Id. 1983a: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, a cura di Hermann Heidegger, Frankfurt/Main, Klostermann. 1988: trad. ital. [*L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*] di Carlo Angelino, Genova, il melangolo. <11>
- Id. 1989: *Vom Ursprung des Kunstwerkes. Erste Ausarbeitung*, «Heidegger Studies», V, 1989: 5-22. <11>
- Heller, Hermann 1921: *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geistesgeschichte*, Leipzig-Berlin, Teubner; in Heller 1971, I: 21-240. <5>
- Id. 1971: *Gesammelte Schriften*, I: *Orientierung und Entscheidung*, intr. di Martin Draht e Christoph Müller, Leiden, Sijthoff. <5>
- Herder, Johann Gottfried 1784-91: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga-Leipzig, Hartknoch. 1992: ediz. ital. parziale [*Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1971)] a cura di Valerio Verra, Roma-Bari, Laterza. <12>
- Herrmann, Ulrich 1996 (a cura di): *Volk-Nation-Vaterland*, Hamburg, Meiner. <4>
- HGA = Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*, a cura di Hermann Heidegger, Frankfurt/Main, Klostermann, 1975 sgg. <11>
- Hietala, Marjatta 1975: *Der neue Nationalismus. In der Publizistik Ernst Jüngers und des Kreises um ihn 1920-1933*, Helsinki, Suomalainen Tiedakatemia. <11>
- Hitler, Adolf 1941: *Mein Kampf*, I: *Eine Abrechnung* (1925), II: *Die nationalsozialistische Bewegung* (1927), in unico vol. [I: 1-406; II: 409-782], München, Zentralverlag der NSDAP, Eher Nachfolger. <10>

- Hofer, Walther 1957 (a cura di): *Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945*, Frankfurt/Main, Fischer. 1964: trad. ital. [*Il nazionalsocialismo. Documenti 1933-1945*] di Sergio Bologna, Milano, Feltrinelli. <7, 10>
- Huber, Ernst Rudolf 1934: *Die Berufsstände im Schrifttum*, «Deutsches Volkstum», 1° sem. 1934: 80-82. <9>
- Hübner, Kurt 1991: *Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes*, Graz-Wien-Köln, Styria. <3>
- Hugo, Victor 1852: *Napoléon le petit. Histoire d'un crime*, London, Jeffs. 2007: riediz. a cura di Jean-Marc Hovasse, Arles, Actes Sud. <12>
- Hühnerfeld, Paul 1961: *In Sachen Heidegger*, München, List. <9, 11>
- Jahn, Friedrich Ludwig 1810: *Deutsches Volksthum*, Lübeck, Niemann & Co. <4>
- Johann, Ernst 1966 (a cura di): *Reden des Kaisers. Ansprachen, Predigten und Trinksprüche Wilhelms II*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag. <7>
- Jung, Edgar Julius 1933: *Sinndeutung der deutschen Revolution*, Oldenburg, Stalling. <9>
- Jünger, Ernst 1925: *Das Wäldchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918*, Berlin, Mittler & Sohn. <11>
- Id. 1926: *Grossstadt und Land*, «Deutsches Volkstum», XXXVIII, 1926: 577-88. <11>
- Id. 1926a: *Von den Wahlen*, «Standarte. Wochenschrift des neuen Nationalsozialismus», I, 1926, n. 10: 486-89. <11>
- Id. 1926b: *Vom absolut Kühnen*, «Standarte», I, 1926, n. 20: 460-63. <11>
- Id. 1927: *Blut*, «Stahlhelm-Jahrbuch», 1927: 68-73. <11>
- Id. 1929: *Die Geburt des Nationalismus aus dem Kriege*, «Deutsches Volkstum», XLI, 1929: 576-82. <11>
- Jünger, Friedrich Georg 1926: *Aufmarsch des Nationalismus*, a cura di Ernst Jünger, Leipzig-Berlin, Vormarsch-Verlag. <11>
- Kant, Immanuel 1795: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg, Nicolovius. 1995²: ediz. ital. [*Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*] a cura di Nicolao Merker, in Kant 1995²: 175-214. <12>
- Id. 1995²: *Stato di diritto e società civile* (1982), a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti. <12>
- Kasperowski, Ira 1994: *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Tübingen, Niemeyer. <3>
- Kaufmann, Walter 1968¹: *Nietzsche. Philosoph-Psychologist-Antichrist* (1950), Princeton, Princeton University Press. 1974: trad. ital. [*Nietzsche, filosofo, psicologo, anticristo*] di Roberto Vigevani, Rocca San Casciano, Sansoni. <6>
- Kautsky, Karl 1908: *Nationalität und Internationalität*, «Die Neue Zeit», Ergänzungsheft n. 1. 1973: trad. ital. parziale in Formigari 1973: 113-26. <12>
- Kazin, Michael 1995: *The populist persuasion. An American history*, New York, Basic Books. <8>
- Kershaw, Ian 1987: *The "Hitler Myth". Image and reality in the Third Reich*, Oxford-New York, Clarendon Press / Oxford University Press. 1998: trad. ital. [*Il mito di Hitler. Immagine e realtà nel Terzo Reich*] di Valeria Russo, Torino, Bollati Boringhieri. <7, 10>
- Kiesewetter, Hubert 1995²: *Von Hegel zu Hitler. Die politische Verwirklichung ei-*

- ner totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815-1945)* (1974), seconda ediz. riveduta e accresciuta, Frankfurt/Main ecc., Lang. <5, 10>
- Klinkhammer, Lutz 2004: *Il fascismo italiano tra religione di Stato e liturgia politica*, in AA.VV. 2004: 185-203. <7>
- Klumpjan, Hans Dieter / Klumpjan, Helmut 1992²: *Henry D. Thoreau mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt* (1986), Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag. <8>
- Köchler, Hans 1991: *Politik und Theologie bei Heidegger. Politischer Aktionismus und theologische Mystik nach "Sein und Zeit"*, Innsbruck, Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Wissenschaft und Politik an der Universität Innsbruck. <11>
- Koehler, Benedikt 1980: *Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik*, Stuttgart, Klett-Cotta. <3>
- Koellreutter, Otto 1936: *Grundfragen unserer Volks- und Staatsgestaltung*, Berlin, Junker & Dünnhaupt. <10>
- Id. 1938³: *Deutsches Verfassungsrecht. Ein Grundriss* (1935), Berlin, Junker & Dünnhaupt. <10>
- Koenen, Andreas 1995: *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum "Kronjuristen des Dritten Reiches"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <10>
- Krieck, Ernst 1941: *Hegel gegen das Reich*, «Volk im Werden», IX, 1941: 237-49. <10>
- Kühl, Stefan 1994: *The Nazi connection. Eugenics, American racism and German national socialism*, New York, Oxford University Press. <9>
- Kuhn, Hans Wolfgang 1961: *Der Apokalyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis*, Freiburg i. Breisgau, Rombach. <3>
- Kurzke, Hermann 1983: *Romantik und Konservatismus. Das "politische" Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*, München, Fink. <3>
- Lafage, Franck 1998: *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuelle d'un théologien de la politique*, Paris, L'Harmattan. <3>
- Langer, Walter Charles 1972: *The mind of Adolf Hitler. The secret wartime report*, prefaz. di William L. Langer, postfaz. di Robert G.L. Waite, New York, Basic Books. 1973: trad. ital. [Psicanalisi di Hitler. Rapporto segreto del tempo di guerra] di Giorgio Cerasano, Milano, Garzanti. <7>
- Larenz, Karl 1934: *Deutsche Rechterneuerung und Rechtsphilosophie*, Tübingen, Mohr. <10>
- Id. 1935²: *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart* (1931), Berlin, Junker & Dünnhaupt. <10>
- Id. 1935: *Rechtsperson und subjektives Recht. Zur Wandlung der Rechtsgrundbegriffe*, in Dahm 1935: 225-60. <10>
- Id. 1936: *Gemeinschaft und Rechtsstellung*, «Deutsche Rechtswissenschaft. Vierteljahresschrift der Akademie für deutsches Recht», I, 1936: 31-39. <10>
- Id. 1938: *Über Gegenstand und Methode des völkischen Rechtsdenkens*, Berlin, Junker & Dünnhaupt. <10>
- Id. 1939: *Die Idee einer wesentlich deutschen Philosophie bei Johann Gottlieb Fichte*, Neumünster, Wachholz. <4>

- Lazarus, Moritz 1880²: *Was heisst national? Ein Vortrag* (1879), Berlin, Dümmler. <12>
- Lebrun, Richard A. 1988: *Joseph de Maistre. An intellectual militant*, Kingston, Ont., McGill-Queen's University Press. <3>
- Id. 2001 (a cura di): *Joseph de Maistre's life, thought and influence. Selected studies*, Montreal-Ithaca, McGill-Queen's University Press. <3>
- León, Xavier 1954²: *Fichte et son temps* (1922-27), nuova ediz. in 3 voll., Paris, Colin, 1954-59. <4>
- Lessing, Gotthold Ephraim 1753-55: *Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religion*. 1991: trad. ital. [*Sulla genesi della religione rivelata*] di Nicolao Merker, in Lessing 1991: 39-41. <7>
- Id. 1991: *La religione dell'umanità*, a cura di Nicolao Merker, Roma-Bari, Laterza. <7>
- Levi, Alessandro 1967³: *La filosofia politica di Giuseppe Mazzini* (1917), nuova ediz. a cura di Salvo Mastellone, Napoli, Morano. <7>
- Lewy, Guenter 1964: *The Catholic Church and Nazi Germany*, New York, McGraw-Hill. 1965: trad. ital. [*I nazisti e la Chiesa*] di Irene Giorgi Alberti, Milano, il Saggiatore. <7>
- Little, David 1997: *Belief, ethnicity and nationalism*, in Peachey/McLean/Kromkowski 1997: 19-39. <12>
- Li Vigni, Fiorinda 2006: *Il concetto di "astratto" nel giudizio sulla Rivoluzione francese (Burke, Maistre, Cuoco, Hegel, Marx)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. <3>
- Losurdo, Domenico 2002: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri. <6>
- Löwith, Karl 1960: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1974: trad. ital. [*Saggi su Heidegger* (1966)] di Cesare Cases e Alessandro Mazzone, Torino, Einaudi "Reprints". <11>
- Id. 1986: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler-Poeschel. 1988: trad. ital. [*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*] di Enzo Grillo, prefaz. di Reinhart Kosellek, postfaz. di Ada Löwith, Milano, il Saggiatore. <11>
- Maalouf, Amin 2007: *Les identités meurtrières* (1998), Paris, Librairie Générale Française. <12>
- Mack Smith, Denis 1994: *Mazzini*, New Haven, Yale University Press. 2000: trad. ital. [*Mazzini*] di Bettino Betti, Milano, Rizzoli. <7>
- Macpherson, Crawford Brough 1980: *Burke*, Oxford-New York, Oxford University Press. <3>
- Mahnke, Dietrich 1922: *Ewigkeit und Gegenwart. Eine fichtesche Zusammenchau*, Erfurt, Keyser. <4>
- Maistre, Joseph de 1795: *Étude sur la souveraineté*, in Maistre 1884, I: 309-554. <3>
- Id. 1797 [anon.]: *Considérations sur la France* [con indicazione di luogo "Royume-Uni, Londres", in realtà è Basilea, e senza indicazione di editore]. 1985: ediz. ital. [*Considerazioni sulla Francia*] a cura di Massimo Boffa, Roma, Editori Riuniti. <3>
- Id. 1811: *Quatre chapitres sur la Russie*, in Maistre 1884, VIII: 277-360. <3>

- Id. 1821: *Les soirées de Saint-Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris, Librairie grecque, latine et française, in Maistre 1884, IV: 1-404; V: 1-278. <3>
- Id. 1884: *Oeuvres complètes*, Lyon, Vitte et Perrussell, 1884-87, 14 voll. <3>
- Malsch, Wilfried 1965: *"Europa", poetische Rede des Novalis. Deutung der französischen Revolution und Reflexion auf die Poesie in der Geschichte*, Stuttgart, Metzler. <3>
- Manchester, William 1974: *Glory and dream. A narrative history of America 1932-1972*, Boston, Bantam Books. <8>
- Mangoni, Luisa 2004: *I Patti Lateranensi e la cultura cattolica*, in AA.VV. 2004: 93-106. <7>
- Martin, Bernd 1989 (a cura di): *Martin Heidegger und das "Dritte Reich". Ein Kompendium*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <11>
- Marx, Karl 1843: *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§§ 261-313). 1976: trad. ital. [Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto. Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico (§§ 261-313)] di Galvano della Volpe, in OME, III: 2-143. <5>
- Id. 1844: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. 1976: trad. ital. [Manoscritti economico-filosofici del 1844] di Galvano della Volpe, in OME, III: 249-376. <5>
- Id. 1852: *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, «Die Revolution», 1° fasc., New York. 1982: ediz. ital. [Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte] a cura di Gian Mario Bravo, in OME, XI: 105-205. <12>
- Id. 1869: *Prefazione a "Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte"* [edizione 1869]. 1982: trad. ital. in OME, XI: 613-15. <12>
- Marx, Karl / Engels, Friedrich 1845-46: *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*. 1972: trad. ital. [L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti] di Fausto Codino, in OME, V: 6-621. <4>
- Id. 1848: *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, Office der «Bildungsgesellschaft für Arbeiter». 1973: trad. ital. [Manifesto del partito comunista] di Palmiro Togliatti, in OME, VI: 483-518. <3>
- Mastellone, Salvo 1994: *Il progetto politico di Mazzini. Italia-Europa*, Firenze, Olshki. <7>
- Mehring, Reinhard 1992: *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Selbstinszenierung*, Würzburg, Königshausen & Neumann. <11>
- Meinecke, Friedrich 1908: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München, Oldenbourg. 1975: trad. ital. [Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello Stato nazionale tedesco] di Aldo Oberdorfer, Firenze, La Nuova Italia, 2 voll. <4>
- M/EN = Edizione nazionale degli *Scritti editi ed inediti* di Giuseppe Mazzini, Imola, Cooperativa tipografico-editrice Paolo Galeati, 1906 sgg. <7>
- Merker, Nicolao 1978: *Introduzione a Fichte* 1978: 7-78. <4>
- Id. 1997²: *Introduzione a Hegel* 1997²: 7-61. <5>

- Id. 2001: *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma, Editori Riuniti. <6, 9>
- Id. 2006: *Europa oltre i mari. Il mito della missione di civiltà*, Roma, Editori Riuniti. <8>
- Miccoli, Giovanni 2004: *Chiesa cattolica e totalitarismi*, in AA.VV. 2004: 1-26. <7>
- Mittner, Ladislao 1964: *Storia della letteratura tedesca. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Einaudi. <4>
- Moeller van den Bruck, Arthur 1931³: *Das dritte Reich* (1923), Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt. <9>
- Mohler, Armin 1989³: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (1950), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (più il volume integrativo: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ergänzungsband*, ivi, 1989). <9>
- Montinari, Mazzino 1981: *Su Nietzsche*, Roma, Editori Riuniti. <6>
- Mori, Massimo 1984: *La ragione delle armi. Guerra e conflitto nella filosofia classica tedesca (1770-1830)*, Milano, il Saggiatore. <3, 4>
- Mosse, George Lachmann 1964: *The crisis of german ideology. Intellectual origins of the Third Reich*, New York, Grosset & Dunlap. 1994²: trad. ital. [*Le origini culturali del Terzo Reich* (1968)] di Francesco Saba-Sardi, Milano, il Saggiatore. <2>
- Müller, Adam Heinrich 1809: *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin, Sander. 1989: ediz. ital. [*Gli elementi dell'arte politica*] a cura di Massimo Mori, Milano, Guerini. <3>
- Münster, Arno 1995: *Nietzsche et le nazisme*, Paris, Kimé. <6>
- Musolino, Benedetto 1982: *Giuseppe Mazzini*, introd. di Paolo Alatri, Cosenza, Pellegrini, 2 voll. <7>
- Mustè, Marcello 2000: *La scienza ideale. Filosofia e politica in Vincenzo Gioberti*, Soveria Mannelli, Rubbettino. <7>
- Neske, Günther / Kettering, Emil 1988 (a cura di): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske. <11>
- Neufeldt, Leonard N. 1989: *The economist. Henry Thoreau and enterprise*, New York, Oxford University Press. <8>
- Neumann, Friedrich 1937: *Volk, Nation und Staat*, in AA.VV. 1937: 70-86. <10>
- Nietzsche, Friedrich 1872: *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Dritter Vortrag*; in Nietzsche 1997, III: 214-28. <6>
- Id. 1873: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*, Leipzig, Fritzsche; in Nietzsche 1997, I: 137-207. <6>
- Id. 1874: *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Leipzig, Fritzsche; in Nietzsche 1997, I: 209-85. <6>
- Id. 1880: *Aus dem Nachlass der Achzigerjahre*; in Nietzsche 1997, III: 415-925. <6>
- Id. 1883: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Vier Teile*, Chemnitz, Schmeitzner / Leipzig, Naumann (la IV parte), 1883-91; in Nietzsche 1997, II: 275-561. <6>

- Id. 1886: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, Naumann; in Nietzsche 1997, II: 563-759. <6>
- Id. 1886a: *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1876), Leipzig, Fritzsche (seconda edizione del 1886, con il libro II); in Nietzsche 1997, I: 435-1008. <6>
- Id. 1887: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Leipzig, Naumann; in Nietzsche 1997, II: 761-900. <6>
- Id. 1887a: *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")* [1882]. *Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei*, Leipzig, Fritzsche; in Nietzsche 1997, II: 7-274. <6>
- Id. 1887b: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* [1881]. *Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede*, Leipzig, Fritzsche; in Nietzsche 1997, I: 1009-1279. <6>
- Id. 1888: *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*; in Nietzsche 1997, II: 1161-1235. <6>
- Id. 1889: *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*, Leipzig, Naumann; in Nietzsche 1997, II: 939-1033. <6>
- Id. 1889a: *Ecce Homo. Wie man wird was man ist*, Leipzig, Naumann; in Nietzsche 1997, II: 1063-1159. <6>
- Id. 1997: *Werke in drei Bänden* (1955), a cura di Karl Schlechta, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3 voll. <6>
- Novalis 1798: *Glauben und Liebe. Der König und die Königin*. 1993: ediz. ital. [*Fede e amore, ovvero il re e la regina*] a cura di Giampiero Moretti, in Novalis 1993, I: 425-41. <3>
- Id. 1799: *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*. 1993: ediz. ital. [*La Cristianità ovvero l'Europa. Un Frammento*] a cura di Fabrizio Desideri, in Novalis 1993, II: 579-611. <3>
- Id. 1993, I: *Opera filosofica*, vol. I, a cura di Giampiero Moretti, Torino, Einaudi. <3>
- Id. 1993, II: *Opera filosofica*, vol. II, a cura di Fabrizio Desideri, Torino, Einaudi. <3>
- Nyang, Sulayman S. 1997: *Scriptural faith and ethnicity. Some lessons from the islamic experience*, in Peachey/McLean/Kromkowski 1997: 237-48. <12>
- O'Brien, William Arctander 1995: *Novalis, signs of revolution*, Durham, Duke University Press. <3>
- Öhler, Richard 1935: *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft*, Leipzig, Armanen. <6>
- OME = Karl Marx / Friedrich Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, 1972 sgg. <4, 5, 12>
- O'Sullivan, John L. 1839: *The Great Nation of Futurity*, «The United States Democratic Review», VI, 1839: 426-30. <8>
- Ott, Hugo 1988: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/Main-New York, Campus. <11>
- Ottmann, Horst Henning 1987: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York, de Gruyter. <6>
- Packer, Barbara 1995: *The Transcendentalists*, in *The Cambridge History of Ame-*

- rican Literature, a cura di Sacvan Bercovitch, Cambridge, Cambridge University Press, vol. II: 329-604. <8>
- Paris, Edmond 1976: *Genocidio nella Croazia satellite 1941-1945*, Genova, CDE. <12>
- Parrington, Vernon Louis 1927: *Main currents in American thought. An interpretation of American literature from the beginnings to 1920*, New York, Harcourt /Brace & Co, 1927-30, 3 voll. 1969: ediz. ital. [Storia della cultura americana] a cura di Roberto Giammanco, Torino, Einaudi, II: *La rivoluzione romantica 1800-1860*, III: *L'avvento del realismo critico 1860-1920*. <8>
- Pasquino, Pasquale 1998: *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Paris, Jacob. <2>
- Peachey, Paul / McLean, George F. / Kromkowski, John 1997 (a cura di): *Abrahamic faiths, ethnicity and ethnic conflicts*, Washington, The Council for Research in Values and Philosophy. <12>
- Pearson, Karl 1907: *The scope and importance to the State of the science of national-eugenics*, lezione all'"Oxford University Junior Scientific Club", 17 mag. 1907. 1908: trad. ted. [Über Zweck und Bedeutung einer nationalen Rassenhygiene (National-Eugenik) für den Staat] di Hans Felinger, München, Verlag der Archiv-Gesellschaft (rist. da «Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie», V, 1908). <9>
- Pesch, Reiner 1982: *Die politische Philosophie Fichtes und ihre Rezeption im Nationalsozialismus*, Darmstadt, Copy Shop. <4>
- Petersen, Carl / Ruth, Paul Hermann 1934 (a cura di): *Ernst Moritz Arndt, Deutsche Volkswerdung. Sein politisches Vermächtnis an die deutsche Gegenwart. Kernstellen aus seinen Schriften und Briefen*, Breslau, Hirt. <4>
- Piñol, Josep M. 1999: *La transición democrática de la Iglesia católica*, Madrid, Editorial Trotta. <7>
- Poliakov, Léon 1971: *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Paris, Calmann-Lévy. 1999: trad. ital. [Il mito ariano. Saggio sulle origini del razzismo e dei nazionalismi] di Alfonso De Paz, prefaz. di Enzo Collotti, Roma, Editori Riuniti. <3>
- Pranchère, Jean-Yves 2004: *Autorité contre les lumières. La philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz. <3>
- Price, George Ward 1937: *I know these dictators*, London, Harrup. <7>
- Prinz, Michael / Zitelmann, Rainer 1991 (a cura di): *Nationalsozialismus und Modernisierung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <10, 11>
- Puhle, Hans Jürgen 1986: *Was ist Populismus?*, in Dubiel 1986: 13-32. <12>
- Puschner, Uwe 2001: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache-Rasse-Religion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <9>
- Quabbe, Georg 1927: *"Tar a Ri". Variationen über ein konservatives Thema*, Berlin, Verlag für Politik und Wissenschaft. <9>
- Ravera, Marco 1986: *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Milano, Mursia. <3>
- Ribhegge, Wilhelm 1989: *Konservative Politik in Deutschland. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <9>
- Rieck, Heinz 1937: *Volkstum und Wissenschaft*, Leipzig-Wien, Deuticke. <9>

- Ritter, Carl 1822²: *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie* (1817-18), Berlin, Reimer, vol. I. <5>
- Rivelli, Marco Aurelio 1999: *L'arcivescovo del genocidio. Monsignor Stepinac, il Vaticano e la dittatura ustascia in Croazia, 1941-1945*, Milano, Kaos. <12>
- Rockmore, Tom 1992: *On Heidegger's nazism and philosophy*, London ecc., Harvester Wheatsheaf. <9, 11>
- Rodogno, Davide 2003: *Il nuovo ordine mediterraneo. Le politiche di occupazione dell'Italia fascista in Europa (1940-1943)*, prefaz. di Philippe Burrin, Torino, Bollati Boringhieri. <12>
- Rohden, Peter 1929: *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich*, München, Verlag der Münchner Drucke. <3>
- Rohrmoser, Günter 2002: *Deutschlands Tragödie. Der geistige Weg in den Nationalsozialismus*, a cura di Michael Grimminger, München, Olzog. <10>
- Rosenberg, Alfred 1944: *Friedrich Nietzsche*, München, Zentralverlag der NSDAP. <6>
- Rosenkranz, Karl 1843²: *Psychologie oder die Wissenschaft vom subjectiven Geist* (1837), Königsberg, Bornträger. <5>
- Rössler, Constantin 1857: *System der Staatslehre, A. Allgemeine Staatslehre*, Leipzig, Falcke. <5>
- Rumi, Giorgio 1999: *Gioberti*, Bologna, il Mulino. <7>
- Safranski, Rüdiger 1994: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München-Wien, Hanser. <9, 11>
- Samuel, Richard H. 1925: *Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/Main, Diesterweg. <3>
- Sandweg, Jürgen 1972: *Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis. Untersuchungen zur "Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" von 1789*, Berlin, Duncker & Humblot. <2>
- Sarti, Roland 1997: *Mazzini. A life for the religion of politics*, Westpoint-London, Praeder. 2005: ediz. ital. [*Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*], postfaz. di Sauro Mattarelli, Roma-Bari, Laterza. <7>
- Schlegel, Friedrich 1805: *Vorlesungen über die Universalgeschichte (1805-1806)*, in Schlegel 1958, XIV. <5>
- Id. 1808: *Über die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde, nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, in Schlegel 1958, VIII. <5>
- Id. 1958: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, diretta da Ernst Behler, Paderborn-München, Schöningh, 1958-95, 28 voll. <5>
- Schmeer, Karl Heinz 1956: *Die Regie des öffentlichen Lebens im Dritten Reich*, München, Pohl & Co. <7>
- Schmeier, Elke-Barbara 1997: *Zur politischen Philosophie im Spätwerk Friedrich Schlegels. Die Aushöhlung des sittlichen Fundaments durch den Liberalismus*, Frankfurt/Main, Lang. <3>
- Schmidt, Jochen 1988²: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945* (1985), II: *Von der Romantik bis*

- zum Ende des Dritten Reichs, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
<6>
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2004: *Politische Theologie der Gegenauflklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*, Berlin, Akademie-Verlag. <3>
- Schmitt, Carl 1922: *Politische Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot. <11>
- Id. 1927: *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin-Leipzig, de Gruyter. <9>
- Id. 1932³: *Der Begriff des Politischen* (1927), München-Leipzig, Duncker & Humblot. 1972: *Il concetto di 'politico'*, trad. ital. in Schmitt 1972: 87-208. <10>
- Id. 1933: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg, Hanseatische Verlags-Anstalt. <10>
- Id. 1934: *Der Führer schützt das Recht*, «Deutsche Juristen-Zeitung», XXXIX, 1934: 945-50. <10>
- Id. 1934a: *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, Hanseatische Verlags-Anstalt. 1972: *I tre tipi di pensiero giuridico*, trad. ital. parziale in Schmitt 1972: 245-75. <10>
- Id. 1972: *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Bologna, il Mulino. <10>
- Schneeberger, Guido 1962 (a cura di): *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Suhr. <11>
- Schneider, Herbert Wallace / Clough, Shepard Bancroft 1929: *Making fascists*, Chicago, The University of Chicago Press. <7>
- Schneiders, Werner 1996: *Der Zwingherr zur Freiheit und das deutsche Urvolk. J G. Fichtes philosophischer und politischer Absolutismus*, in Herrmann 1996: 222-43. <4>
- Schneller, Martin 1970: *Zwischen Romantik und Faschismus. Der Beitrag Othmar Spann zum Konservatismus der Weimarer Republik*, Stuttgart, Klett. <9>
- Schoeps, Karl-Heinz Joachim 1992: *Deutsche Literatur zwischen den Weltkriegen, III: Literatur im Dritten Reich*, Bern-Berlin, Lang. <10>
- Scholdt, Günter 1993: *Autoren über Hitler. Deutschsprachige Schriftsteller 1919-1945 und ihr Bild vom "Führer"*, Bonn, Bouvier. <9, 10>
- Schönbrunn, Günter 1980 (a cura di): *Das bürgerliche Zeitalter. 1815-1914*, München, Bayerischer Schulbuch-Verlag. <9>
- Schulz, Gerhard 1981⁷: *Novalis in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt* (1969), Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt. <3>
- Schwarz, Hermann 1917: *Fichte und wir. Sechs Vorlesungen, gehalten auf der Lauerberger Weltanschauungswoche 2.-7. Oktober 1916*, Osterwiek/Harz-Leipzig, Blickfeldt. <4>
- Id. 1934: *Christentum, Nationalsozialismus und Deutsche Glaubensbewegung*, Berlin, Junker & Dünnhaupt. <10>
- Id. 1937: *Grundzüge einer Geschichte der artdeutschen Philosophie*, Berlin, Junker & Dünnhaupt. <4>
- Seferens, Horst 1998: «Leute von übermorgen und von vorgestern». *Ernst Jüngers Ikonographie der Gegenauflklärung und die deutsche Rechte nach 1945*, Bodoenheim, Philo. <11>
- Sen, Amartya 2006: *Identity and violence. The illusion of destiny*, New York, Nor-

- ton & Co. 2007: trad. franc. [*Identité et violence. L'illusion du destin*] di Sylvie Kleiman-Lafon, Paris, Odile Jacob. <12>
- Sewell, William Hamilton 1994: *A rhetoric of bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and «What is the Third Estate?»*, Durham-London, Duke University Press. <2>
- Shipman, Pat 1994: *The evolution of racism. Human differences and the use and abuse of science*, New York, Simon & Schuster. <9>
- Shulim, Joseph 1989: *Liberty, equality, and fraternity. Studies on the era of the French revolution and Napoleon*, New York, Lang. <2>
- Siegfried, Klaus-Jörg 1974: *Universalismus und Faschismus. Das Gesellschaftsbild Othmar Spann's. Zur politischen Funktion seiner Gesellschaftslehre und Staatsstaatskonzeption*, Wien, Europa-Verlag. <9>
- Sieyès, Emmanuel-Joseph 1789: *Qu'est-ce que le tiers état?* [né luogo né editore]. 1989: ediz. ital. [*Che cosa è il terzo stato?*] a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti. <2>
- Sombart, Werner 1915: *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München-Leipzig, Duncker & Humblot. <6>
- Id. 1934: *Deutscher Sozialismus*, Berlin-Charlottenburg, Buchholz & Weisswan-ge. <10>
- Sonnenberger, Franz 1991: *Die vollstreckte Reform – Die Einführung der Gemeinschaftsschule in Bayern 1935-1938*, in Prinz/Zitelmann 1991: 172-98. <12>
- Sösemann, Bernd 2002 (a cura di): *Der Nationalsozialismus und die deutsche Gesellschaft. Einführung und Überblick*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <10>
- Spann, Othmar 1929¹⁹: *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf lehrge-schichtlicher Grundlage* (1910), Leipzig, Quelle & Meyer. <9>
- Id. 1934: *Kämpfende Wissenschaft. Gesammelte Abhandlungen zur Volkswirt-schaftslehre, Gesellschaftslehre und Philosophie*, Jena, Gustav Fischer. <9>
- Id. 1938⁴: *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesell-schaft, gehalten im Sommersemester 1920 an der Universität Wien* (1921), Jena, Gustav Fischer. <9>
- Spengler, Oswald 1918-22: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I, Wien-Leipzig, Braumüller, 1918; vol. II, München, Beck, 1922. 1957: trad. ital. [*Il tramonto dell'Occidente. Linea-menti di una morfologia della storia mondiale*] di Julius Evola, in unico vol., Mi-lano, Longanesi. <9, 10>
- Id. 1931: *Der Mensch und die Technik. Beiträge zu einer Philosophie des Lebens*, München, Beck. <9>
- Spénlé, Jean-Édouard 1949: *La pensée allemande de Luther à Nietzsche*, Paris, Co-lin. <4>
- Spies, Hans-Bernd 1981 (a cura di): *Die Erhebung gegen Napoleon. 1806-1814/15*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <4>
- Sprenger, Reinhard K. 1985: *Die Jahn-Rezeption in Deutschland 1871-1933. Na-tionale Identität und Modernisierung*, Schorndorff, Hofmann. <4>
- Stammen, Theo / Eberle, Friedrich 1988 (a cura di): *Deutschland und die Franzö-sische Revolution 1789-1806*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. <4>

- Stanlis, Peter James 1991: *Edmund Burke. The enlightenment and revolution*, prefaz. di Russell Kirk, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers. <2>
- Stapel, Wilhelm 1919: *Antisemitismus*, «Deutsches Volkstum», XXI, 1919: 165-71. <9>
- Id. 1920²: *Volksbürgerliche Erziehung* (1917), Hamburg, Verlag des Deutschen Volkstums. <9>
- Id. 1932: *Versuch einer praktischen Lösung der Judenfrage*, in Günther A.E. 1932: 186-91. <9>
- Stier, Günther 1934: *Das Recht als Kampfordnung der Rasse*, Berlin, Heymann. <10>
- Stuckart, Wilhelm 1936: *Nationalsozialismus und Staatsrecht*, Berlin, Spaeth & Linde. <10>
- Taggart, Paul 2000: *Populism*, Buckingham-Philadelphia, Open University Press. 2002: trad. ital. [*Il populismo*] di Salvatore Speranza, postfaz. [*La sfida populista e il caso italiano*] di Massimo Crosti, Troina, Oasi Edirice / Città Aperta Edizioni. <1, 8>
- Taureck, Bernhard H.F. 1989: *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*, Hamburg, Junius. <6>
- Theune, Brigitte 1937: *Volk und Nation bei Jahn, Rotteck, Welcker und Dahlmann*, Berlin, Ebering. <4>
- Thomas, Richard Hinton 1983: *Nietzsche in German politics and society 1890-1918*, Manchester, Manchester University Press. <6>
- Thoreau, Henry David 1843: *Paradise (to be) regained*, in Thoreau 1973: 19-47. <8>
- Id. 1848: *Resistance to Civil Government*, in Thoreau 1973: 63-90. <8>
- Id. 1848a: *Reform and Reformers* (1848-1853), in Thoreau 1973: 181-97. <8>
- Id. 1854: *Slavery in Massachusetts*, in Thoreau 1973: 91-109. <8>
- Id. 1854a: *Life without principle*, in Thoreau 1973: 155-79. <8>
- Id. 1906: *The writings of Henry David Thoreau*, a cura di Bradford Torrey e Francis Allen, Boston, Houghton Mifflin. <8>
- Id. 1958: *Correspondence*, a cura di Walter Harding e Carl Bode, New York, New York University Press. <8>
- Id. 1973: *Reform Papers*, a cura di Wendell Glick, Princeton, Princeton University Press. <8>
- Id. 1984: *The Journal* (1906), a cura di Bradford Torrey e Francis H. Allen, Salt Lake City, Peregrine Smith Books, 14 voll. <8>
- Ueberhorst, Horst 1969: *Zurück zu Jahn. Gab es kein besseres Vorwärts?*, Bochum, Universitätsverlag. <4>
- Id. 1978 (a cura di): *Friedrich Ludwig Jahn 1778/1978*, München, Moos. <4>
- Uerlings, Herbert 1991: *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart, Metzler. <3>
- Verucci, Guido 2004: *Le Destre cattoliche in Europa tra '800 e '900*, in AA.VV. 2004: 59-78. <7>
- Viereck, Peter 1941: *Metapolitics. From the romantics to Hitler*, New York, Knopf. 1948: trad. ital. [*Dai romantici a Hitler*] di Luciana Astrologo e Luigi Pintor, Torino, Einaudi. <4>

- Vobruda, Georg 1986: *Die populistische Anrufung der Gemeinschaft*, in Dubiel 1986: 221-47. <12>
- Walz, Gustav A. 1942: *Der Begriff der Verfassung*, Berlin, Duncker & Humblot. <10>
- Warren, Donald 1996: *Radio Priest. Charles Coughlin, the Father of Hate Radio*, New York, The Free Press. <8>
- Weindling, Paul 1993³: *Health, race and German politics between national unification and Nazism, 1870-1945* (1989), Cambridge, Cambridge University Press. <9>
- Westernhagen, Curt von 1936: *Nietzsche, Juden, Antijuden*, Weimar, Duncker. <6>
- Wiebke, Otto 2007: *Arndt und ein Europa der Feinde? Europagedanke und Nationalismus in den Schriften Ernst Moritz Arndts*, Marburg, Tectum. <4>
- Wilhelm II 1897: *Die Reden Kaiser Wilhelms II in den Jahren 1888 bis 1903*, a cura di Johann Penzler, Leipzig, Reclam, 1897-13. <9>
- Wundt, Max 1922²: *Vom Geist unserer Zeit* (1920), München, Lehmann. <9>
- Young, Julian 1997: *Heidegger, philosophy, nazism*, Cambridge, Cambridge University Press. <11>
- Zapata Galindo, Martha 1995: *Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption in NS-Staat*, Hamburg, Argument-Verlag. <6>
- Zimmermann, Peter 1982: *Heimatkunst*, in Glaser 1982: 154-68. <9>

Indici



Indice dei nomi

- Abraham a Sancta Clara (Johann Ulrich Megerle) (1644-1709), 153.
 Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969), 168.
 Andler, Charles (1966-1933), 48.
 Arendt, Hannah (1906-1975), 167.
 Arndt, Ernst Moritz (1769-1860), 42-44, 52, 57, 89.
 Attila (400 ca.-453), 63.
 Bacone (Francis Bacon) (1561-1626), 9.
 Baumler, Alfred (1887-1968), 83.
 Bailly, Jean Sylvain (1736-1793), 19.
 Bartol, Cyrus August (1813-1900), 108.
 Bauch, Bruno (1877-1942), 51.
 Bauer, Otto (1882-1938), 14, 182.
 Benn, Gottfried (1886-1956), 143-144.
 Bergmann, Ernst (1881-1945), 51.
 Bernstein, Eduard (1850-1932), 14.
 Binder, Julius (1870-1939), 133, 144.
 Bonaparte, Luigi, *vedi* Napoleone III.
 Brentano, Clemens (1778-1842), 38.
 Brown, John (1800-1859), 113.
 Bülow, Friedrich (1890-1962), 140.
 Burke, Edmund (1729-1797), 4, 21-28, 30, 39-40, 77, 120, 128, 138, 145, 155, 183-184.
 Burte, Hermann, *pseud. di* Hermann Strübe (1879-1960), 132.
 Carlo I Stuart (1600-1649), 22.
 Carlyle, Thomas (1795-1881), 108.
 Chamberlain, Houston Stewart (1855-1927), 129, 131, 134, 142.
 Cohen, Hermann (1842-1918), 141.
 Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834), 108.
 Colombo, Cristoforo (1451-1506), 105.
 Confucio (Kong Fuzi) (551 ca.-479 a.C.), 32.
 Connor, Walker (n. 1926), 176.
 Coughlin, Edward Charles (1891-1979), 28, 119-120, 122.
 Cousin, Victor (1792-1867), 108.
 Cristo, *vedi* Gesù.
 Cromwell, Oliver (1599-1658), 3, 89, 113.
 Darwin, Charles Robert (1809-1882), 124, 134.
 Dilthey, Wilhelm (1833-1911), 155.
 Dollfuss, Engelbert (1892-1934), 100, 130.
 Dove, Karl (1863-1922), 61.
 Duran, Khalid, 184.
 Emerson, Ralph Waldo (1803-1882), 4, 107-108, 133.
 Emge, Carl August (1886-1970), 141, 147.
 Engels, Friedrich (1820-1895), 46, 52.
 Enrico IV di Borbone (1553-1610), 169.
 Etzel, John Adolphus (n. 1796), 111.
 Eucken, Rudolf (1846-1926), 50.
 Federico Guglielmo III di Prussia (1770-1840), 37, 87.
 Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814), 4, 45, 47-52.
 Fishman, Joshua Aaron (n. 1926), 176.
 Fiske, John (1842-1901), 116-118.
 Franco Bahamonde, Francisco (1892-1975), 100-101, 145.
 Freyer, Hans (1887-1969), 130.
 Frick, Wilhelm (1877-1946), 102.
 Fritsch, Theodor (1852-1933), 143.

- Gaeb, Wilhelm, 139.
 Galton, Francis (1822-1911), 124.
 Gandhi, Mohandas Karamchand, *detto* il Mahatma (1869-1948), 114.
 Ganghofer, Ludwig (1855-1920), 162.
 Gehlen, Arnold (1904-1976), 51.
 Gengis Khan (Temucin) (1155/1167-1227), 63.
 Gentile, Giovanni (1875-1944), 146.
 Gersdorff, Carl von (1844-1904), 80.
 Gesù di Nazareth, *detto* Cristo, cioè "Unto del Signore" (9/5 a.C. ca.-30 d.C.), 100, 102, 120, 132, 153.
 Ghalioun, Burhan (n. 1945), 186.
 Gioacchino da Fiore (1145 ca.-1202), 90.
 Gioberti, Vincenzo (1801-1852), 4, 7, 93-97, 104, 146, 171, 183.
 Giosuè, 105.
 Glockner, Hermann (1896-1979), 141.
 Göring, Hermann (1893-1946), 136-137.
 Gramsci, Antonio (1891-1937), 13, 15.
 Gray, Robert (XVI-XVII sec.), 105.
 Gross, Walter (1904-1945), 161.
 Gruber, Hermann (1851-1930), 89.
 Grunsky, Hans Alfred (1902-1988), 141.
 Guglielmo II di Germania (1859-1941), 98, 104, 131, 162.
 Günther, Hans Friedrich Karl (1891-1968), 126-127.

 Habermas, Jürgen (n. 1929), 174.
 Haeckel, Ernst (1834-1919), 125.
 Haering, Theodor Lorenz (1884-1964), 133, 140.
 Härtle, Heinrich (1909-1986), 84.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 4, 8, 53-59, 61-62, 64-70, 144, 181.
 Hegewisch, Dietrich Hermann (1740-1812), 46.
 Heidegger, Martin (1889-1976), 4-5, 78, 128, 149-151, 153-161, 163-168.
 Heller, Hermann (1891-1933), 69.
 Herder, Johann Gottfried (1744-1803), 179.
 Hitler, Adolf (1889-1945), 48, 51, 83, 98, 102, 104, 120, 131, 136, 138, 142, 145, 148, 152, 158-159.
 Hobbes, Thomas (1588-1679), 174.
 Hölderlin, Friedrich (1770-1843), 165.

 Huber, Ernst Rudolf (1903-1990), 131.
 Hugo, Victor (1802-1885), 172, 187.
 Husserl, Edmund (1859-1938), 141.

 Jaensch, Erich Rudolf (1883-1940), 161.
 Jafet, 93.
 Jahn, Friedrich Ludwig (1778-1852), 43-44, 52.
 Jung, Edgar Julius (1894-1934), 128.
 Jünger, Ernst (1895-1998), 4-5, 128, 149, 150, 152-153, 157, 162, 164-167.
 Jünger, Friedrich Georg (1898-1977), 128, 152-153.

 Kant, Immanuel (1724-1804), 108, 182-183.
 Karagjorgjević, dinastia in Serbia e Jugoslavia, 184.
 Kautsky, Karl (1854-1938), 14, 178.
 Kierkegaard, Sören Aabye (1813-1855), 160.
 King, Martin Luther (1929-1968), 114.
 Koellreutter, Otto (1883-1972), 143.
 Krieck, Ernst (1882-1947), 84, 144.
 Kuhn, August Friedrich (1784-1829), 46.

 Larenz, Karl (1903-1993), 51, 139, 144, 147.
 Lazarus, Moritz (1824-1903), 174.
 Lenin, Vladimir Il'ič, *pseud. di* Vladimir Il'ič Ul'janov (1870-1924), 13.
 Lessing, Gotthold Ephraim (1729-1781), 85.
 Lincoln, Abraham (1809-1865), 114.
 Little, David (n. 1933), 183.
 Löwith, Karl (1897-1973), 168.
 Lueger, Karl (1814-1910), 153.
 Luigi XVI di Francia (1754-1793), 19.

 Maalouf, Amin (n. 1949), 185.
 Maistre, Joseph de (1753-1821), 4, 7, 22, 24, 29-34, 39-40, 86-87, 94, 99, 183.
 Mameli, Goffredo (1827-1849), 89.
 Mao Zedong (1893-1976), 13.
 Maometto (Muhammad Abulkâssim ibn Abdallâh) (570 ca.-632), 183.
 Marx, Karl (1818-1883), 29, 46, 65-66, 171-172.
 Mazzini, Giuseppe (1805-1872), 4, 88-94, 103-104, 146, 171, 183.

- McCarthy, Joseph Raymond (1908-1957), 121.
- Meinecke, Friedrich (1862-1954), 49.
- Mendelssohn, Dorothea (1763-1839), 38.
- Merry del Val y Zulueta, Rafael (1865-1930), 99.
- Meysenburg, Malwida von (1816-1903), 73.
- Moeller van den Bruck, Arthur (1876-1925), 128, 135.
- Montesquieu, Charles de Secondat de la Brède de (1689-1755), 17, 34.
- Mörchen, Hermann (1906-1990), 158, 164.
- Müller, Adam Heinrich von (1779-1829), 4, 21, 24, 39-41, 87, 130, 132, 144.
- Mussolini, Benito (1883-1945), 99-100, 120, 145-146.
- Napoleone I (Napoleone Bonaparte) (1769-1821), 43, 51, 80, 171-172.
- Napoleone III (Luigi Bonaparte) (1808-1873), 171-172, 187.
- Neumann, Friedrich (1889-1978), 140.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900), 4, 71-74, 77-84, 128, 150-151, 155, 160, 165.
- Noë, 93.
- Novalis, *pseud. di* Friedrich Leopold von Hardenberg (1772-1801), 4, 8, 35-37, 39-41, 54, 87.
- Nyang, Sulayman Sheih, 185.
- Öhler, Richard (1878-1948), 83.
- O'Sullivan, John Louis (1813-1895), 107.
- Overbeck, Franz Camille (1837-1905), 80.
- Paine, Thomas (1737-1809), 30, 117.
- Pavelić, Ante (1889-1959), 184.
- Pearson, Karl (1857-1936), 124.
- Pio IX (Giovanni Mastai Ferretti) (1792-1878), 94, 99.
- Pio XI (Achille Ratti) (1857-1939), 99.
- Ploetz, Alfred (1860-1940), 124.
- Rauschnig, Hermann (1887-1982), 102.
- Renner, Karl (1870-1950), 14.
- Ricciardi, Giuseppe (1808-1882), 88.
- Rieck, Heinz, 127.
- Ritter, Carl (1779-1859), 59-60.
- Röhm, Ernst (1887-1934), 136.
- Roosevelt, Franklin Delano (1882-1945), 120.
- Roosevelt, Theodore (1858-1919), 121.
- Rosenberg, Alfred (1893-1946), 48, 84, 141.
- Rosenkranz, Karl (1805-1879), 62.
- Rössler, Constantin (1820-1896), 63.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1775-1854), 108.
- Schlegel, August Wilhelm (1767-1845), 47.
- Schlegel, Friedrich (1772-1829), 4, 38, 41, 47, 58, 87.
- Schmitt, Carl (1888-1985), 128, 131, 133, 136-139, 160.
- Schuster, Ildefonso (1880-1954), 100.
- Schwarz, Hermann (1864-1951), 50-51, 147.
- Sen, Amartya (n. 1933), 186.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph (1748-1836), 18-19, 24, 47, 49, 96.
- Sohm, Rudolf (1841-1917), 131.
- Sombart, Werner (1863-1941), 83, 147.
- Spann, Othmar (1878-1950), 40, 127, 130-131, 135.
- Spencer, Herbert (1820-1903), 116.
- Spengler, Oswald (1880-1936), 4-5, 127, 132, 134, 142, 149-153, 167.
- Spinoza, Baruch (1632-1677), 141.
- Staël, Anne-Louise-Germaine Necker Madame de (1766-1817), 108.
- Stapel, Wilhelm (1882-1954), 129.
- Stepinac, Alojzije Viktor (1898-1960), 184.
- Stier, Günther (n. 1906), 146.
- Stirner, Max, *pseud. di* Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), 72, 155.
- Stoecker, Adolf (1835-1909), 143.
- Stuckart, Wilhelm (1902-1953), 147.
- Thoreau, Henry David (1817-1862), 4, 105, 107-114, 122.

Treitschke, Heinrich von (1834-1896),
69, 82.

Ubbelohde, Otto (1867-1922), 157.

Wagner, Richard (1813-1883), 84, 131.

Walz, Gustav A. (1897-1948), 142.

Weber, Max (1864-1920), 148.

Westernhagen, Curt von, 84.

Whitman, Walt (1819-1892), 107.

Wille, Bruno (1860-1928), 79.

Winthrop, John (1588-1649), 105.

Wundt, Max (1879-1963), 133.

Yorck von Wartenburg, Paul (1835-
1897), 155.

Zarathustra (VII-VI sec. a.C.), 132.

Zimmermann, Eberhard August Wil-
helm von (1743-1815), 62.

Indice del volume

I.	Cosa c'entrano i filosofi?	3
	1. Il populismo, un'entità cangiante, p. 3 - 2. I colori del camaleonte, p. 5 - 3. Una questione di filosofia, p. 9 - 4. I populismi che qui non ci sono, p. 12 - Nota bibliografica, p. 14	
II.	L'odiato 1789	16
	1. 1789, la sfida del moderno, p. 16 - 2. Gli antimoderni, p. 21 - Nota bibliografica, p. 24	
III.	Il sangue, la religione, il popolo-plebe	25
	1. Burke, ovvero il patto mistico, p. 25 - 2. Burke e l'anticapitalismo populista, p. 27 - 3. De Maistre, il pastore teocratico del gregge, p. 29 - 4. I visionari romantici, p. 35 - Nota bibliografica, p. 40	
IV.	Dai romantici a Fichte	42
	1. Populismo romantico e indipendenza nazionale, p. 42 - 2. Il "popolo primordiale" di Fichte, p. 44 - 3. Le strumentalizzazioni scioviniste e naziste di Fichte, p. 50 - Nota bibliografica, p. 52	
V.	Hegel, il popolo e l'eurocentrismo metafisico	53
	1. Un populismo nascosto, p. 53 - 2. Un eurocentrismo filosofico coloniale, p. 58 - 3. Il guaio delle costruzioni speculative, p. 64 - Nota bibliografica, p. 70	
VI.	Nietzsche, il populista elitario	71
	1. L'anarchismo del genio, p. 71 - 2. L'aristocratico populista, p. 74 - 3. Nietzsche nello zaino?, p. 79 - Nota bibliografica, p. 84	

VII. Il popolo di Dio	85
1. Più di uno sono i "popoli di Dio", p. 85 - 2. Mazzini e il popolo del deismo morale, p. 87 - 3. Gioberti e il popolo del Dio cattolico, p. 93 - 4. "Popolo di Dio" e "Uomini della Provvidenza", p. 98 - Nota bibliografica, p. 103	
VIII. L'America di Thoreau e del populismo manicheo	105
1. I Destini americani del "Popolo di Dio", p. 105 - 2. Un populismo tra antipolitica e miraggi messianici, p. 107 - 3. I nodi al pettine, p. 114 - 4. Il facile ribaltamento reazionario, p. 118 - Nota bibliografica, p. 122	
IX. Populismo ed etnocentrismo	123
1. Una questione di logica, p. 123 - 2. Populismo, biologismo, antisemitismo, p. 124 - 3. L'etnocentrismo, p. 126 - 4. La "Rivoluzione Conservatrice", p. 127 - 5. Alle origini del "Führerprinzip", p. 131 - Nota bibliografica, p. 134	
X. Il capotribù detta il diritto	136
1. Carl Schmitt e il populismo giuridico, p. 136 - 2. Nazionalsocialismo come populismo razzista, p. 140 - 3. Lo Stato populista, p. 142 - 4. La mitologia del Capo, p. 145 - Nota bibliografica, p. 148	
XI. Gli sciamani della tribù	149
1. La confraternita degli sciamani, p. 149 - 2. Il populismo dell'Essere, p. 153 - 3. Il filosofo condottiero, p. 158 - 4. Il populismo tra zolla e tecnica, p. 162 - Nota bibliografica, p. 167	
XII. I feticci di guardia al recinto	169
1. La varietà dei recinti, p. 169 - 2. Quando Marx incontrò il populismo, p. 171 - 3. Gli idoli pericolosi, p. 173 - 4. Identità e differenze, inclusioni ed esclusioni, p. 175 - 5. I "caratteri nazionali", il localismo, le tradizioni, p. 176 - 6. Il principio di utilità contro i neotribalismi, p. 180 - 7. Con lo sguardo dell'altro, p. 182 - Nota bibliografica, p. 187	
Bibliografia	189
Indice dei nomi	211